

L'EUCCHARISTIE

DES ORIGINES A JUSTIN MARTYR

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

Maurice GOGUEL

Docteur en Théologie

Diplômé de l'École des Hautes-Études (Sciences religieuses)

Chargé de Cours à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris



LA ROCHE-SUR-YON

IMPRIMERIE CENTRALE DE L'OUEST

56-60, RUE DE SAUMUR, 56-60

—
1910

L'EUCCHARISTIE

L'EUCHARISTIE

DES ORIGINES A JUSTIN MARTYR

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

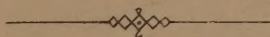
PAR

Maurice GOGUEL

Docteur en Théologie

Diplômé de l'École des Hautes-Études (Sciences religieuses)

Chargé de Cours à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris



LA ROCHE-SUR-YON

IMPRIMERIE CENTRALE DE L'OUEST

56-60, RUE DE SAUMUR, 56-60

1910

A MA FEMME

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

TEXTES UTILISÉS — OUVRAGES CITÉS

ABRÉVIATIONS

Le Nouveau-Testament est cité d'après l'édition de NESTLE (EBERHARD NESTLE, *Novum Testamentum græce, Ed. quinta*, Stuttgart, 1904.) On y trouve l'indication des leçons adoptées par les principaux éditeurs modernes. Pour la constitution du texte il faut — en attendant l'édition de VON SODEN dont les prolégomènes seuls ont paru (HERMANN FREIHERR VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, Berlin, 1902 s.) — recourir à la 8^e édition de TISCHENDORF (CONSTANTINUS TISCHENDORF, *Novum Testamentum Græce, Ed. Octava critica major*, Lipsiæ, 1869-1872). Les manuscrits sont désignés d'après le système proposé par GREGORY (CASPAR-RENÉ GREGORY, *Die Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig, 1908.) On trouvera à la fin du volume, une table de correspondance du système de GREGORY avec ceux de TISCHENDORF et de VON SODEN.

Les écrits des Pères apostoliques sont cités d'après l'édition de GEBHARDT, HARNACK et ZAHN (*Patrum apostolicorum opera*, Lipsiæ, 1876 s.).

Pour la Didachè on a utilisé la petite édition de LIETZMANN (*Die Didache mit kritischem Apparat*², Bonn, 1907).

Pour l'Apologie de Justin Martyr on s'est servi de l'édition de KRÜGER (*Die Apologien Justins des Märtyrers*³, Tübingen, Leipzig, 1904), pour le Dialogue contre Tryphon de celle de OTTO (dans le *Corpus Apologetarum*, 1³, Iena, 1876).

La lettre de Pline à Trajan est citée d'après l'édition KEIL. (PLINIUS JUNIOR *epistolæ ed.* KEIL, Lipsiæ, 1870).

Une partie des textes relatifs à l'histoire de l'eucharistie a été réunie par H. LIETZMANN dans le n° 5 de sa *collection de petits textes* (HANS LIETZMANN, *Liturgische Texte, I, Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im II und IV Jahrhundert*, Bonn, 1903.) Une collection plus complète a été donnée par G. RAUSCHEN (GERARDUS RAUSCHEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, (Florilegium patristicum*, Fasc. VII) Bonnæ, MCMIX.) Malheureusement il manque dans cette collection la lettre de Pline à Trajan et en outre plusieurs fragments importants de Justin et des Pères apostoliques. De plus les

textes de Mathieu, de Marc et de Luc sont combinés d'une manière fâcheuse.

Les Apocryphes de l'Ancien-Testament sont cités d'après la traduction qui a été donnée récemment par L. RANDON avec le concours d'ED. STAPFER, AD. LODS et E. DE FAYE. (*Les livres apocryphes de l'Ancien-Testament*, Paris, 1909.)

Les Pseudépigraphes sont cités d'après le 2^e volume de la traduction allemande publiée par KAUTZSCH en collaboration avec divers savants (E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen, Freiburg i. B., Leipzig, 1900.)

Pour les raisons indiquées p. 1 s. nous ne croyons pas devoir dresser une bibliographie complète du problème de l'eucharistie. Nous pensons toutefois qu'il pourra être utile de donner ici une liste des ouvrages les plus fréquemment cités⁽¹⁾ avec l'indication des abréviations par lesquelles nous les avons désignés.

ANDERSEN, *Das Abendmahl*, — AXEL ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*², Giessen, 1906.

BATIFFOL, *Etudes... l'Agape*, — BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive, première série*⁵, Paris 1907.

BATIFFOL, *Etudes... l'Eucharistie*, — BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive, deuxième série. L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1905.

BRANDT, *Die evang. Gesch.*, — W. BRANDT, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums*, Leipzig, 1893.

MAURICE GOGUEL, *Ev. de Mc.*, — MAURICE GOGUEL, *L'évangile de Marc dans ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc, essai d'une introduction critique à l'étude du second évangile*. (Bibl. de l'Ecole des Hautes-Etudes, sciences religieuses. t. XXII.) Paris, 1909.

HARNACK, *Brod und Wasser*, — AD. HARNACK, *Brod und Wasser, die eucharistische Elemente bei Justin*, T. U., N. F., VII, 2 (1891).

HAUPT, — ERICH HAUPT, *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahls Worte*, Halle, 1894 (Programme universitaire).

HENNECKE, *Handb.*, — HENNECKE, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904.

JOH. HOFFMANN, *Das Abendmahl*, — JOHANNES HOFFMANN, *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903.

R. A. HOFFMANN, *Abendmahlsgedanken*, — RICHARD ADOLF HOFFMANN, *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi, Ein biblisch-theologischer Versuch*, Königsberg i. Pr., 1896.

H.-J. HOLTZMANN, *Nt. Th.*, — HEINRICH-JULIUS HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, Freiburg i. B., Leipzig, 1897.

O. HOLTZMANN, *Z. N. T. W.*, 1904, — OSKAR HOLTZMANN, *Das Abendmahl im Urchristentum*, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 80-120.

JÜLICHER, *Zur Gesch.*, — ADOLF JÜLICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, *Theologische Studien C. von WEIZSÄCKER zu seinem siebenzigsten Geburtstage, 11 décembre 1892 gewidmet*, Freiburg i. B., 1892, p. 215-250.

1. Nous ne faisons entrer dans cette liste que les ouvrages que nous avons utilisés dans toute notre étude et non ceux qui nous ont servi pour un chapitre seulement.

KEIM, *Jesu von Nazara*, — TH. KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zurich, 1867, s.

LIETZMANN, *Handb.*, — H. LIETZMANN, *Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingen, 1906 s.

LOISY, *Ev. syn.*, — A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-1908.

LOISY, *Quatr. Ev.*, — A. LOISY, *Le quatrème évangile*, Paris, 1903.

MEYER, — MEYER, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* (Les différents volumes sont cités sous le nom des auteurs des dernières éditions).

PFLEIDERER, *Urchr.*², — OTTO PFLEIDERER, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*², Berlin, 1902.

REINACH, C. M. R., — SALOMON REINACH, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1905 s.

RÉVILLE, *Origines*, — JEAN RÉVILLE, *Les origines de l'eucharistie (Messe, sainte cène)*, Paris 1898.

P.-W. SCHMIDT, *Gesch. Jesu*, — P. W. SCHMIDT, *Die Geschichte Jesu*, Tübingen, Leipzig, 1904.

SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, — ALBERT SCHWEITZER, *Das Abendmahl in Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, I, II, Tübingen, Leipzig, 1901.

SPITTA, *Zur Gesch. u. Lit.*, — F. SPITTA, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I, Göttingen, 1893, p. 205-337.

WEIZSÄCKER, *Ap. Zeit*², — C. VON WEIZSÄCKER, *Das Apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*², Freiburg i. B., 1892.

Pour les périodiques et les recueils que nous avons fréquemment à citer nous avons adopté les désignations suivantes :

Arch. f. Relw., *Archiv für Religionswissenschaft*.

D. d' A., *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, publié sous la direction de DOM CABROL, Paris, 1907 s.

Die Rel., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, encyclopédie publiée sous la direction de F.-M. SCHIELE, Tübingen, 1908 s.

H. C., *Hand Commentar zum Neuen Testament*.

J. d. Th., *Jahrbücher für deutsche Theologie*.

J. pr. Th., *Jahrbücher für protestantische Theologie*.

N. k. Z., *Neue kirchliche Zeitschrift*.

R. E., HERZOG-HAUCK, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e éd. Leipzig, 1896 s.

R. B., *Revue biblique internationale*.

R. H. R., *Revue de l'histoire des religions*.

R. Th. Q. R., *Revue de théologie et de questions religieuses* (Montauban).

Schr., *Die Schriften der Neuen Testaments herausgegeben von JOHANNES WEISS*, Göttingen, 1907.

Th. Jahrb., *Theologische Jahrbücher*.

T. U., N. F., *Texte und Untersuchungen, Neue Folge*.

Z. f. Th. u. K., *Zeitschrift für Theologie und Kirche*.

Z. N. T. W., *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*.

Z. w. Th., *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

L'état du problème.

I. Bibliographie de l'eucharistie. — II. Quelques théories récentes. — III. Carl von Weizsäcker. — IV. Adolf Harnack. — V. Adolf Jülicher. — VI. Friedrich Spitta. — VII. Heinrich-Julius Holtzmann. — VIII. Axel Andersen. — IX. Johannes Hoffmann. — X. Pierre Batiffol. — XI. Jean Réville. — XII. Alfred Loisy. — XIII. Salomon Reinach.

I. On ne peut aborder aucun problème d'ordre historique sans prendre au préalable connaissance des tentatives déjà faites pour le résoudre. Agir autrement serait s'exposer à dépenser ses forces et son temps à établir des thèses déjà démontrées ou à explorer des voies déjà reconnues sans issue.

Moins que tout autre, celui qui veut étudier l'histoire de l'eucharistie primitive peut ignorer la bibliographie de son sujet, mais il se heurte à des difficultés considérables qui naissent de la richesse même et de l'abondance de la littérature dont il doit prendre connaissance. Aucun problème d'histoire religieuse n'a suscité autant de livres, de brochures, d'articles que celui-là. De 1890 à 1899 il n'a pas paru, dans des recueils périodiques, moins de 200 articles relatifs à la communion¹. Si l'on voulait réunir toute cette littérature, on

1. J'extrais ce renseignement d'un prospectus de librairie relatif à l'ouvrage de ERNEST CUSHING RICHARDSON, *An alphabetical subject index and index encyclopaedia to periodical articles on Religion 1890-1899*, New-York, 1907.

se heurterait à des difficultés matérielles presque insurmontables, et l'effort qu'on s'imposerait ne serait pas compensé par le profit qu'on tirerait d'un tel labeur. La plus grande partie de la littérature relative à l'eucharistie est dénuée de toute espèce de valeur. Bien rares, en effet, sont ceux, qui, en traitant un tel sujet, ont su s'affranchir de tout préjugé dogmatique.

Nous ne viserons donc pas à être complet : d'une part, nous ignorerons systématiquement les travaux de ceux qui font intervenir dans l'étude de l'eucharistie des considérations extra-historiques¹ ; d'autre part, nous pensons être en droit de laisser de côté — à quelques exceptions près — tout ce qui est antérieur à 1891². Il est, en effet, très peu vraisemblable que les auteurs qui ont écrit avant cette date aient dit quelque chose de bon qui n'ait pas été recueilli par leurs successeurs.

Nous ne nous flattons pas d'avoir pu réunir toute la bibliographie postérieure à 1891, mais nous pensons que, grâce à l'érudition des auteurs qui ont traité avant nous de l'histoire eucharistique, grâce surtout aux précieuses analyses du *Theologischer Jahresbericht*³, cet instrument de travail indispensable au critique et à l'exégète, nous n'aurons rien laissé échapper d'essentiel.

1. C'est pour la même raison que nous n'avons pas cru devoir entrer dans le détail d'une discussion qui se poursuit depuis plusieurs années entre théologiens catholiques allemands sur le caractère de la notion de sacrifice avant Irénée. Nous nous bornons à mentionner ici quelques-uns des ouvrages qui se rapportent à cette controverse :

F. RENZ, *Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, Paderborn, 1892. F. RENZ, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, Preising, 1902. F. WIELAND, *Mensa und Confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie, I, Der Altar der vorkonstantinischen Kirche*, München, 1906. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vorbizantinischen Zeit*, Wien, 1903. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg, i. B., 1908. F. WIELAND, *Die Schrift « Mensa und Confessio » und P. Emil Dorsch, in Innsbrück, Ein Antwort*, München, 1908. E. DORSCH, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt, Eine dogmatisch-patristische Untersuchung zur Abwehr*, Innsbrück, 1909. F. WIELAND, *Der vortrenäische Opferbegriff*, Mainz, 1909. A. HUPPERTZ, *Zur Kontroverse über den frühchristlichen Opferbegriff*, Katholik, 1909, p. 188-200. A. D'ALÈS, *Les Etudes*, 5 août 1909, p. 410.

2. Date de la publication de l'étude de HARNACK (cf. p. 3, n. 3) qui marque le début d'une nouvelle période dans les recherches relatives à l'eucharistie.

3. *Theologischer Jahresbericht*, Leipzig, 1881 et suiv.

II. Nous n'essayerons pas de faire ici l'histoire, même sommaire, des théories récentes relatives à l'eucharistie ; il suffira, pour faire connaître la manière dont le problème se pose à l'heure actuelle, d'analyser et de caractériser brièvement les plus importantes d'entre elles¹. Nous n'entremêlerons pas cet exposé de réflexions critiques qui entraîneraient des répétitions inutiles. On trouvera dans l'étude directe que nous ferons du problème, les raisons qui nous empêchent de nous rallier purement et simplement à un des systèmes proposés².

III. Carl von Weizsäcker³, l'éminent historien du siècle apostolique, considère comme historiques les données des évangiles synoptiques. La veille de sa mort, Jésus a célébré la Pâque⁴, au cours du repas il a distribué le pain et le vin

1. On trouvera des indications précieuses sur l'histoire du problème eucharistique au moyen-âge, au xvi^e siècle et dans les temps modernes, dans l'ouvrage de GOETZ, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1904, ²1907. Les théories critiques du xix^e siècle sont exposées et classées, d'une manière peut-être un peu trop systématique, mais très suggestive, dans le premier fascicule de l'ouvrage d'ALBERT SCHWEITZER, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, I, *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tübingen, Leipzig, 1901. Voir aussi E. GRAFE, *Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier*, Z. f. Th. u. K., 1895. BRUCE, *Une récente controverse entre théologiens allemands sur l'institution de la Ste Cène*, R. H. R., XXXV, 1897, p. 205 s. P. W. SCHMIEDEL, *Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls*, Protestantische Monatshefte, 1899. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie dans le Nouveau-Testament d'après des critiques récents*, R. B., 1903, p. 497-528. *L'Eucharistie dans le Nouveau-Testament*, Bulletin de littérature ecclésiastique, 1903 et 1904. *Nouvelles études documentaires sur la sainte Eucharistie*, Revue du clergé français, t. LV, 1908, p. 513 s. O. ZÜCKLER, *Moderne Abendmahlscontroversen*, Evangelische Kirchenzeitung, 1895. ERMONI, *L'Eucaristia nel nuovo testamento e la critica*, Revista storico-critica delle scienze teologiche, nov. 1908, p. 813-829.

2. Il ne nous a pas semblé utile de nous arrêter à certaines opinions comme celle de WINSCH (*Die Lösung der Abendmahlsfrage*, Berlin, 1903) qui voit dans la communion un sacrifice végétarien ou comme celle de R. EISLER (*The origins of the Eucharist*, Transactions of the third international Congress for the History of Religions, Oxford, MCMVIII, II, p. 352) qui voit dans l'eucharistie une combinaison du sacrifice non sanglant des Esséniens avec un culte syriaque du poisson.

3. C. VON WEIZSÄCKER, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung*³ (la première édition avait paru en 1864), Tübingen, Leipzig, 1961, p. 355-358. *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg, i. B., 1886, ²1892, en particulier, p. 574-580.

4. Ap. Zeit¹, p. 575. WEIZSÄCKER était moins affirmatif en 1864, cf. *Unters*², p. 357.

à ses disciples en prononçant des paroles mystérieuses et en invitant les assistants à répéter son acte. La communion n'est pas née spontanément; elle découle d'une institution véritable¹. Les paroles prononcées par Jésus ne sont pas des formules magiques de consécration, ce sont de simples explications de l'acte accompli. La liberté avec laquelle ces paroles ont été transmises en est la preuve². Pour déterminer ce que signifie l'acte de Jésus on peut, soit examiner la place qu'il occupe dans l'ensemble de son ministère, soit prendre pour point de départ la communion telle qu'elle est constituée chez l'apôtre Paul par exemple, et s'efforcer de remonter de là à ce qu'elle a dû être pour Jésus lui-même. Weizsäcker suit la première de ces méthodes dans son étude de 1864; il adopte la seconde dans son histoire du siècle apostolique.

Jésus, dit-il, avait l'habitude, aux moments solennels, de bénir le pain qu'il distribuait à ses disciples après l'avoir rompu. Le soir du jeudi, veille de sa mort, sous l'influence des impressions du moment, tout plein de l'idée de la séparation imminente, il accomplit l'acte habituel en lui donnant une signification plus grande et une portée plus haute que d'ordinaire. Les mots qu'il prononce et qui sont gros de tant de choses, sont d'abord mystérieux pour les disciples. Ils ne devaient être compris que plus tard lorsqu'ils furent interprétés d'après l'enseignement que Jésus avait donné sur son rôle messianique, sur la valeur de sa mort et sur la séparation inévitable. La communion n'est ainsi rien de nouveau dans le ministère de Jésus, elle est l'acte qui le couronne, qui confirme et consacre pour les siens le fruit de sa vie réalisé par sa mort. Elle est un symbole qui clôt et, en même temps, éclaire tout l'enseignement en paraboles³.

Dans son « *Apostolische Zeitalter*, » Weizsäcker aboutit, par une méthode différente, à un résultat identique. Par la communion, dit-il, Jésus a posé une question, il a mis devant ses disciples une parabole qu'il n'a pas interprétée. L'explication s'en trouve chez Paul. Pour l'apôtre, le pain est l'image du corps dont Christ est la tête et les fidèles les membres;

1. *Ap. Zeit* ², p. 575.

2. *Ap. Zeit* ², p. 575.

3. *Unters* ², p. 355 s.

il est le symbole du Christ présent dans l'église. Le vin, qui représente le sang, évoque l'idée de la mort du Christ. Dans la communion, l'ancienne église célébrait à la fois le Seigneur vivant au milieu des siens et mourant pour accomplir un sacrifice d'alliance¹.

Cette théorie paulinienne répond, d'après Weizsäcker, à ce que Jésus a voulu en instituant la cène. Dans cette dernière réunion, à la fois intime et grave, Jésus a voulu exprimer d'une manière sensible qu'il allait être livré à la mort pour les siens, mais que, spirituellement, il resterait présent au milieu d'eux².

IV. Adolf Harnack³ a exposé sa conception de la communion en traitant du contenu de la coupe eucharistique à l'époque de Justin Martyr.

Il constate qu'à une époque relativement tardive, au temps de St. Cyprien, l'usage de communier avec de l'eau subsistait dans certains milieux. L'étendue de cet usage, jointe au fait que ceux qui le combattaient, Cyprien par exemple dans son *épître 63*, le présentaient comme une erreur et non comme une hérésie, prouve, selon Harnack, qu'il s'agissait là d'une habitude fort ancienne⁴. Harnack se croit autorisé à faire au texte de Justin une correction qui supprime chez cet auteur toute allusion au vin eucharistique⁵. Quoi qu'il en soit, il est certain que dans des milieux plus étendus et plus nombreux, et aussi pendant une période plus prolongée qu'on ne le pense d'ordinaire, il a régné une certaine indécision sur la nature des éléments eucharistiques. Ce fait est important pour la conception même de la communion. Dans le rite institué par le Christ, la bénédiction était liée à l'origine, non pas au pain et au vin, mais à l'acte de manger et de boire, c'est-à-dire au repas en lui-même⁶. Ce repas est un mémorial

1. *Ap. Zeit*², p. 577. Il faut noter qu'il y a une différence entre les deux phases successives de la pensée de WEIZSÄCKER puisque, dans son étude de 1864, il attribuait le même sens aux deux éléments constitutifs de la cène. (*Unters*², p. 356).

2. *Ap. Zeit*², p. 576 s.

3. ADOLF HARNACK, *Brod und Wasser. Die eucharistische Elemente bei Justin*, T. U., N. F., VII, 2, 1891.

4. *Brod und Wasser*, p. 420 s.

5. P. 125-131. Nous examinerons cette question en traitant de l'eucharistie chez Justin.

6. P. 136.

de la mort de Jésus. Le pain et le vin ont été employés parce qu'ils se trouvaient sur la table; l'eau et l'agneau pascal eussent pu l'être aussi bien. Jésus a voulu identifier l'aliment matériel, pris avec action de grâce, à sa chair et à son sang, nourriture de l'âme, afin que cette idée fût présente à l'esprit des siens chaque fois qu'ils célébreraient le repas du Seigneur¹. Ce qui importe donc ce n'est pas la matière des éléments, c'est l'acte par lequel le Seigneur sanctifie les fonctions les plus essentielles de la vie naturelle, en appelant les aliments son corps et son sang. Jésus, par là, s'est rendu présent aux siens au centre de leur vie matérielle. Il n'y a dans sa pensée aucune idée magique ou sacramentaire².

V. Adolf Jülicher³ accorde la priorité aux textes de Matthieu et de Marc, qui ne contiennent pas d'ordre de répétition. Il n'admet pas qu'il y ait eu institution de la communion par Jésus, au sens précis du mot. A son dernier repas, Jésus a accompli un acte qui, dans sa pensée, devait rester unique⁴.

La cène est un geste symbolique, une parabole qui devait être comprise d'elle-même⁵. La nature des éléments n'a pas d'importance, le rôle des disciples qui mangent et qui boivent pas davantage. Le centre de la communion, c'est l'acte de Jésus annonçant ce qu'il va souffrir⁶, prenant congé des siens et leur faisant sentir que sa mort sera pour eux une source de bénédictions.

La répétition de la cène est née spontanément de l'effort fait par les disciples, en particulier au cours de leurs repas communs, pour se remémorer les paroles prononcées par leur maître à son dernier souper⁷.

1. P. 139.

2. P. 142. HARNACK, note (p. 143) que sa conception oblige à écarter tous les systèmes de mythologie comparée. Les analogies qu'il peut y avoir entre la communion chrétienne et les mystères païens sont toutes superficielles puisque, dans la communion, c'est l'acte de manger et de boire qui compte tandis que dans les mystères ce sont les éléments absorbés qui ont de l'importance.

3. *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, *Theologische Studien* C. VON WEIZSÄCKER zu seinem siebenzigsten Geburtstage, 11 dezember 1892, gewidmet, Freiburg, i. B., 1892, p. 215-250.

4. P. 235-238.

5. P. 240.

6. P. 243 s. — 7. P. 245 s., cf. *Th. Litze*., 1904, col. 284.

Certaines des apparitions du ressuscité se sont peut-être produites pendant que les disciples étaient à table, ce qui pourrait avoir eu pour effet d'augmenter la solennité de l'acte qui les réunissait¹. La communion était, à l'origine, une commémoration de la mort du Christ; peu à peu, sous l'influence de l'apôtre Paul en particulier, elle perdit ce caractère; on ne pensa plus à celui qu'on avait perdu à Gôlgotha, mais aux bénédictions qu'on avait recueillies par son sacrifice².

VI. Friedrich Spitta³ ne pense pas, comme Weizsäcker, qu'on soit en droit de chercher chez Paul l'explication de la parabole que Jésus aurait proposée à ses disciples en célébrant la communion. C'est l'étude de la situation dans laquelle les paroles d'institution ont été prononcées qui permet de fixer leur sens véritable⁴.

Une étude très minutieuse, parfois un peu subtile, amène Spitta à conclure que le dernier repas de Jésus a été célébré le 13 Nisan et n'a pas été un repas pascal⁵.

Le témoignage de la Didachè montre que, dans la période primitive, la communion n'était pas dominée par le souvenir du dernier repas de Jésus. C'était un repas collectif comme ceux que célébraient les Juifs. A l'occasion de la bénédiction du pain et du vin, on se remémorait les paroles de Jésus⁶. La communion, à ce moment, ressemble beaucoup à ce que, plus tard, on désignera sous le nom d'agape, mais cette agape primitive n'est pas distincte de l'eucharistie⁷.

La plus ancienne forme des paroles d'institution se trouve chez Marc. Ce qui domine dans la tradition qu'il représente, c'est l'idée du repas dont le pain et le vin sont les éléments essentiels⁸. La communion repose sur l'idée d'une alliance nouvelle opposée à celle de Moïse, c'est-à-dire sur l'idée de

1. P. 247.

2. P. 249 s.

3. *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, I*, Göttingen, 1893, p. 205-337.

4. P. 209.

5. P. 210-244.

6. P. 251.

7. P. 262 s.

8. P. 267-268.

l'alliance messianique¹. Or, chez les prophètes, chez les rabbins, dans les livres sapientiaux, chez Jésus lui-même, l'alliance messianique est présentée sous l'image d'un banquet² dans lequel le Messie sert d'aliment aux fidèles. C'est cette idée que Jésus a eue dans l'esprit en célébrant la communion.

Spitta soutient en effet qu'il est impossible d'interpréter le rite en le rapportant à la mort; la scène de Gethsémané prouve que, jusqu'au dernier moment, Jésus n'a pas été au clair sur la nécessité de sa mort³. D'ailleurs, l'idée seule d'une consommation — même symbolique — de sang aurait été abominable pour des Juifs⁴. Au moment de son dernier repas Jésus est tout entier absorbé par la pensée de l'achèvement de son œuvre; par anticipation il se place au moment du repas messianique; la célébration de la communion marque ainsi un point culminant dans sa conscience, elle traduit la certitude du succès final malgré l'échec apparent et la mort imminente⁵.

Pour expliquer comment la communion a été mise en relation avec la Pâque, Spitta établit une théorie très ingénieuse : Jésus étant mort le 14 Nisan, les disciples n'ont pas célébré la Pâque ce jour-là. Ils ont dû, d'après *Nombres* 9, 9 s.⁶, la célébrer un mois plus tard, le 14 Ijjar. Ils se sont, pour cela, réunis à Jérusalem après les apparitions en Galilée. Cette Pâque a été dominée pour eux par le souvenir de la mort et de la résurrection de leur maître, elle leur est apparue comme quelque chose de nouveau, comme une institution du Christ lui-même⁷. Ainsi s'expliqueraient à la fois l'apparition de l'idée d'institution et la relation établie entre la communion et la Pâque.

1. P. 269.

2. P. 270 s.

3. P. 284.

4. P. 285 s.

5. P. 282 s.

6. L'Eternel parla à Moïse et dit : « Si quelqu'un d'entre vous ou de vos descendants est impur à cause d'un mort, ou est en voyage dans le lointain, il célébrera la Pâque en l'honneur de l'Eternel. C'est au second mois qu'ils la célébreront, le quatorzième jour entre les deux soirs; ils la mangeront avec des pains sans levain et des herbes amères. Ils n'en laisseront rien jusqu'au matin et ils n'en briseront aucun os. Ils la célébreront selon toutes les ordonnances de la Pâque. » *Nombres*. 9, 9 s.

7. P. 291 s. SPITTA suppose que les disciples ont peut-être eu une apparition du ressuscité au cours de ce repas.

VII. Heinrich-Julius Holtzmann¹ considère que la critique contemporaine a établi d'une manière solide les principales données du problème : Jésus, à son dernier repas, a donné à ses disciples du pain et du vin qu'il a mis en relation avec son corps et son sang ; en particulier, il a parlé de son sang répandu comme du sang de l'alliance². Ainsi, dans la communion, Jésus présente sa mort comme l'inauguration d'une alliance nouvelle et, en même temps, il accomplit une parabole en acte qui contient une allusion directe à sa mort imminente³. Dans son essence, la communion n'a aucune relation particulière avec les idées de péché et de pardon des péchés, elle implique l'idée que la mort de Jésus a une valeur positive pour les siens⁴. L'ordre de répétition n'a peut-être pas été donné par Jésus, en tous cas, il répond bien à la logique de la situation⁵.

Dans la première communauté chrétienne, les repas collectifs qu'on appelait « fraction du pain » eurent une grande place et acquirent peu à peu une valeur cultuelle. Le « repas du Seigneur » proprement dit devait en être la conclusion⁶.

Avec Paul commence un développement tout nouveau. L'apôtre qui s'adresse à des Chrétiens d'origine païenne, opère avec la notion de communion qui est la base des sacrifices païens. Entre les idées de la mort du Christ et de son retour qui se trouvaient dans la conception primitive de la communion, Paul introduit un élément nouveau, l'élément sacramentaire (*mysteriöses*) c'est l'idée que la coupe et le pain mettent en communion avec le corps et avec le sang du Christ⁷. Paul développe l'idée de la coupe-alliance dans ce sens que, pour lui, la communion des fidèles réalise l'unité mystique du corps de Christ⁸. Il y a, chez Paul, d'après Holtzmann, un singulier flottement d'expression : par le même terme de « corps, » l'apôtre entend tantôt le corps

1. H.-J. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, Freiburg, i. B., Leipzig, 1897, I, p. 296-304, 378-387. II, p. 181-187, 499-508. *Sakramentliches im Neuen Testament*, *Archiv für Religionswissenschaft*, VII, 1904.

2. *Nt. Th.*, I, p. 296.

3. I, p. 297.

4. I, p. 302.

5. I, p. 304.

6. I, p. 385.

7. II, p. 181 s.

8. II, p. 183.

physique de Jésus, tantôt l'Eglise, son corps mystique¹.

VIII. Le système développé par Axel Andersen², est la tentative la plus complète et la plus systématique faite pour éliminer de la tradition primitive toute trace de conception sacramentaire.

Le dernier repas de Jésus n'a pas été un repas pascal³ mais un simple repas d'adieu; il n'y a pas trace d'une institution qui y aurait été faite⁴. Plus tard, pour faire de la communion la Pâque de la nouvelle alliance, on a déformé la tradition et fait du dernier repas de Jésus un repas pascal⁵.

A la simple fraction du pain en usage dans les communautés primitives, Paul oppose l'idée qu'il déclare tenir directement du Christ du « repas du Seigneur⁶. » Dans ce repas les fidèles ne consomment pas la chair et le sang du Christ, le terme de « corps » qu'emploie l'apôtre désigne la communauté des fidèles, le « sang » désigne la mort du Christ par laquelle l'alliance nouvelle est établie et la communauté fondée⁷.

Dans la Didachè, chez Ignace et jusque chez Justin Martyr on ne trouve trace que de la fraction du pain, jamais de l'eucharistie au sens sacramentaire⁸.

IX. Nous avons vu que Jülicher d'une part, Spitta de l'autre, bien que se plaçant à des points de vue différents, s'accordent pour rejeter l'idée de l'institution de la communion par Jésus. Leur thèse a été reprise et développée par Johannes Hoffmann⁹. Le problème consiste pour lui à expliquer la relation historique qui existe entre deux faits radicalement différents quant à leur nature : le dernier repas de Jésus d'une part, et de l'autre le sacrement eucharistique

1. II, p. 183.

2. AXEL ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904, 1906. Je cite d'après cette seconde édition. L'étude de ANDERSEN avait déjà paru sous une forme un peu différente dans la *Z. N. T. W.* en 1902.

3. P. 33-34.

4. P. 39.

5. P. 34.

6. P. 53 s.

7. P. 3 s.

8. P. 57 s. 66. 68 s., 84 s.

9. JOHANNES HOFFMANN, *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903.

du Christianisme ancien, tel qu'on le trouve déjà chez l'apôtre Paul, puis chez Ignace, chez l'auteur du quatrième évangile, chez celui de la Didachè et chez Justin Martyr. Voici comment Joh. Hoffmann se représente les choses : le dernier repas de Jésus, dans lequel il a distribué le pain et le vin à ses disciples, a été un acte symbolique destiné à unir en un groupe fraternel tous ceux qui y participaient. En désignant le pain comme son corps, Jésus a voulu indiquer que sa personne devait constituer le centre du groupe de ses amis¹. L'idée de la mort ne joue aucun rôle dans ce repas, Jésus le célèbre à un moment, critique sans doute, mais dans lequel il conserve une joyeuse certitude de la victoire².

Dans l'évolution du repas commun de l'ancienne église, Joh. Hoffmann distingue trois stades successifs. D'abord, dans les repas de la communauté qui s'ouvraient par la prière et qui étaient dominés par l'attente eschatologique, on évoqua le souvenir du dernier repas de Jésus³, puis, au moment où la foi spontanée des premiers jours fit place à une réflexion théologique sur la mort de Jésus, on vit dans le dernier repas du Seigneur une annonce de sa mort⁴, enfin — et c'est là la troisième étape — à mesure que la théologie du Christianisme ancien se développait, on en vint à penser que, dans la cène, Jésus n'avait pas seulement annoncé sa mort, mais qu'il avait encore voulu en marquer la portée et le rôle⁵.

Par là se trouvait préparée la conception paulinienne. Ici encore, Joh. Hoffmann distingue deux stades. Dans le premier, le repas de la communauté est devenu le repas du Seigneur, c'est-à-dire une fête de confession et de commémoration fondée par Jésus à son dernier repas⁶. A la dernière étape de sa pensée, Paul compare les effets de la communion à ceux des repas de sacrifices païens. La communion, d'après cette conception, établit une communauté réelle de vie entre les croyants et le Seigneur. La chair et le sang ne sont plus seulement les symboles de la mort expiatoire du Christ, ils sont directement absorbés par les fidèles. Par cette théorie

1. P. 90 s.

2. P. 93.

3. P. 111.

4. P. 113.

5. P. 222.

6. P. 148.

Paul est le premier qui fasse de la communion un mystère¹. Il est ainsi le véritable créateur du sacrement eucharistique.

X. La théorie de Pierre Batiffol² est un essai pour concilier la foi traditionnelle de l'Eglise avec les données de l'histoire. Pour l'ancien recteur de l'Institut catholique de Toulouse, la messe est bien, dès l'origine, dans la communion comme l'enseigne l'Eglise, mais elle n'y est qu'en germe. « Les témoignages tirés de St. Paul et des synoptiques, la foi de l'Eglise naissante qu'ils attestent, font de l'eucharistie une institution de Jésus et donnent à cette institution une signification où apparaissent les prémices des développements à venir. Le réalisme, j'entends la foi à la présence réelle, est l'interprétation directe et première des paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » La réitération fait de la cène un rite commémoratif de la mort du Seigneur, une représentation du sacrifice de la croix et c'est l'idée même de la messe.... Tout l'effort des critiques récents va à distinguer cette foi de la pensée même de Jésus, à voir dans cette foi une interprétation qui serait proprement une inintelligence, puisque cette foi aurait trouvé l'institution d'un sacrement dans des gestes et des paroles du Sauveur qui ne contenaient rien de semblable³. »

XI. Rien n'indique, d'après Jean Réville⁴, qu'au cours du souper du jeudi soir les disciples aient eu conscience d'assister au dernier repas de leur maître. Jésus n'a rien institué et n'a pas invité les siens à commémorer sa mort. De la tradition primitive se dégage l'idée qui vient se greffer sur la trame du repas juif, d'une alliance conclue en vue de l'avènement prochain du Royaume⁵. Le pain devait être primi-

1. P. 449 s.

2. P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive, deuxième série. L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1905.

3. P. 56 s. Ce point de vue est précisé par BATIFFOL dès la première phrase de son livre récent : *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, où il dit (p. 7) : « Le Christ, créateur de notre foi, a institué l'Eglise. Il l'a instituée en forme de société et cette société a reçu de lui une constitution ferme et définitive. »

4. JEAN RÉVILLE, *Les origines de l'eucharistie (Messe, Sainte-cène)*, Paris, 1908. (Articles parus dans la *R. H. R.*, 1907-1908).

5. P. 137 s.

tivement le corps de l'alliance, c'est-à-dire l'image sensible et matérielle de l'union entre les disciples du Christ et le Christ lui-même; le sang devait être un symbole du même ordre¹.

Dans les églises primitives le repas commun, suite naturelle des repas que Jésus avait coutume de prendre avec ses disciples, était un repas de communion au sens le plus large du mot². Pour l'apôtre Paul, le repas des fidèles, célébré en vertu d'un ordre précis, d'une institution du Christ, est une commémoration de sa mort; il est en même temps un repas de communion des fidèles entre eux et avec le Christ. La communion au corps et au sang du Christ est la participation à l'unité mystique des disciples et à la nouvelle alliance consacrée par le sang du maître³. Paul fait reposer sa conception sur la tradition relative au dernier repas de Jésus et sur une révélation qu'il a reçue du Seigneur⁴.

Au début, à côté du repas du Seigneur célébré par la communauté, persista, avec une très grande liberté, l'usage des repas privés. Entre les deux il n'y eut d'abord qu'une différence à peine sensible⁵. A partir de la fin du premier siècle les hommes d'église firent effort pour réglementer le repas eucharistique qui tendit dès lors à se transformer en un acte cultuel. Cette évolution fut favorisée par les obstacles que la police romaine mettait à la célébration du repas collectif⁶. En même temps l'oblation des repas eucharistiques tendait à devenir un véritable sacrifice.

XII. Dans son commentaire sur les évangiles synoptiques Alfred Loisy⁷ est amené à exposer comment il se représente les origines de l'eucharistie chrétienne.

Au moment où Jésus célèbre son dernier repas il a l'impression que le dénouement est proche, mais il ne voit pas encore ce qu'il sera. Ce peut être le Royaume espéré, ce peut-être aussi une crise terrible; Jésus sait seulement que

1. P. 145.

2. P. 151.

3. P. 79.

4. P. 91.

5. P. 158.

6. P. 159-161.

7. ALFRED LOISY, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-1908.

c'est la dernière fois qu'il bénit le pain et le vin du repas commun, aussi donne-t-il rendez-vous aux siens pour le Royaume¹.

Toute autre est la conception de la communion que Paul doit à une révélation du Seigneur, c'est-à-dire à une auto-suggestion². L'apôtre introduit la mention du corps et du sang du Christ dans un récit où il n'était question de pain et de vin que relativement au festin messianique³; il interprète le souvenir apostolique selon sa conception du Christ et du salut de façon à voir dans le repas eucharistique un symbole effectif de l'union des fidèles dans le Christ, un mémorial du crucifié, de celui qui avait livré son corps et versé son sang pour le salut du monde. Ce doit être l'apôtre, conclut Loisy, qui, le premier, a conçu et présenté la coutume chrétienne comme une institution fondée sur la volonté du maître⁴.

XIII. Les théories que nous avons résumées jusqu'ici admettent toutes que le point de départ de l'évolution qui a produit la communion chrétienne est un repas pris par Jésus avec ses disciples, au moment où il allait les quitter. Nous avons maintenant à esquisser un système d'après lequel la communion chrétienne aurait une origine, non pas historique, mais mythique et serait une survivance et une transformation d'usages qui ont leur origine dans le plus lointain passé de l'humanité. Ce système est celui que Salomon Reinach⁵ a défendu dans une série de publications où il cherche, par une véritable « *propagande de néophyte* », « à annoncer la bonne nouvelle des religions dévoilées⁷. »

Salomon Reinach, on le sait, a cru retrouver dans un grand nombre de mythes et d'usages religieux de l'antiquité classique des transformations et des survivances du totémisme et, en particulier, de ce qui constitue l'élément central

1. I, p. 218 s.

2. II, p. 532, n 4. Loisy ne dit pas d'ailleurs comment cette auto-suggestion a été historiquement préparée.

3. II, p. 541.

4. II, p. 541.

5. SALOMON REINACH, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1905-1908. *Orphéus, histoire générale des religions*, Paris, 1909.

6. *C. M. R.*, I, p. VI. C'est nous qui soulignons.

7. *C. M. R.*, II, p. XVIII.

des religions de ce type, du sacrifice de communion¹. On sait en quoi consiste cet acte. Dans certaines circonstances solennelles, le clan sacrifie son animal *totem* et le consomme pour renouveler sa communion avec son dieu². Lorsque, à un moment plus avancé de l'évolution, la divinité devient individuelle, l'animal sacré se transforme en attribut du dieu auquel il est offert en sacrifice; on conserve encore un souvenir imprécis du caractère divin de la victime elle-même et on aboutit ainsi à l'idée du sacrifice du dieu anthropomorphe, idée qui a pour corollaire nécessaire et pour correctif celle de sa résurrection³.

Cette idée et la communion par théophagie qui en était la conséquence étaient très répandues, sinon dans le paganisme officiel, du moins dans les mystères, et c'est de là qu'elles ont passé dans le christianisme dont elles ont formé le centre⁴. En effet, pour Reinach, l'histoire de la passion du Christ et, avec elle, celle du dernier repas pris par Jésus avec ses disciples, est un mythe au même titre que l'histoire du sacrifice d'Adonis ou d'Attis; ce n'est que « la traduction anthropomorphique du sacrifice périodique du *totem*⁵. »

1. Voir en particulier l'étude sur la mort d'Orphée, *C. M. R.*, II, p. 85 s., et *Orpheus*, p. 123-128.

2. Par ex. *C. M. R.*, I, p. 97-104.

3. *C. M. R.*, I, p. 14-15.

4. *C. M. R.*, II, p. 11-12.

5. *C. M. R.*, II, p. VI. *Orpheus*, p. 334 s. Je ne puis, pour ma part, apercevoir comment Reinach concilie cette affirmation avec les conclusions de Loisy sur le dernier repas de Jésus, conclusions qu'il adopte sans réserves, cf. *Orpheus*, p. 330 s. Une thèse analogue à celle de Reinach a été soutenue par A. KALTHOFF (*Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie*², Leipzig, 1903, p. 48) qui voit dans l'eucharistie chrétienne une adaptation des repas célébrés dans les mystères païens et non pas une reproduction du dernier repas de Jésus. Il faut aussi citer ici l'opinion de PERCY GARDNER (*The Origin of the Lord's supper*, London, 1893) qui pense que l'eucharistie est empruntée aux mystères d'Eleusis et celle de P. JENSEN (*Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, I, Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-Propheten-und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage*, Strassburg, 1906, p. 900), qui voit dans la cène un repas d'alliance entre Jésus-Gilgamesch et Dieu, reproduction du sacrifice que Xisuthros offre aux dieux sur la montagne du déluge avant de retourner vers eux.

CHAPITRE II

La méthode.

I. Problème d'histoire ou de mythologie ? — II. Caractère de la théorie de Salomon Reinach. — III. L'argument tiré du *Psaume 22, verset 17*. — IV. Les autres arguments de Salomon Reinach. — V. Conclusion. — VI. Les termes du problème. — VII. La détermination des faits. — VIII. L'explication des faits. — IX. Élimination de la méthode dogmatique. — X. La méthode hiérolologique. — XI. La méthode logique d'Albert Schweitzer. — XII. La méthode d'érudition de K. A. Gœtz. — XIII. Conclusions. — XIV. Limites de la période étudiée. — XV. L'ordre à suivre.

I. Avant de déterminer quelle méthode il faut employer pour étudier la genèse de l'eucharistie chrétienne, il est indispensable de se demander si l'origine de ce rite doit être recherchée, comme le pensent la plupart des auteurs dont nous avons parlé¹, dans le repas que Jésus a pris avec ses disciples à la veille de sa mort, ou bien si, comme le pense Salomon Reinach, on la trouve dans les lointaines origines de la religion ?

La méthode qu'on applique à l'étude des origines eucharistiques varie suivant la conclusion à laquelle on aboutit sur ce point. L'analyse et la comparaison minutieuse des différentes traditions relatives au dernier repas de Jésus, ne sont que médiocrement utiles pour qui attribue à ce dernier repas un caractère mythique, tandis que ces études ont une importance considérable pour qui voit dans la relation de la première cène un récit historique. Il s'agit en somme de savoir si nous avons à résoudre un problème d'histoire ou de mythologie.

II. Il semble bien que, chez Salomon Reinach, des considérations d'ordre théorique jouent un certain rôle. Constatant

1. C. VON WEIZSÄCKER, H.-J. HOLTZMANN, HARNACK, JÜLICHER, SPITTA, RÉVILLE, ANDERSEN, BATIFFOL, etc.

l'analogie qu'il y a entre la communion chrétienne et certains usages des mystères, l'éminent archéologue raisonne ainsi : « L'analogie avec le rite chrétien de la communion est indéniable; comme ce rite ne peut pas être une création *ex nihilo*, il est évident, *même à priori*¹, qu'il a dû être emprunté aux mystères². » Le raisonnement est dangereux; l'analogie ne permet pas toujours, en matière d'histoire religieuse, de conclure à l'emprunt. Salomon Reinach semble d'ailleurs avoir le sentiment de ce qu'il y a d'un peu fragile dans ce raisonnement *à priori* et il cherche à le confirmer par un argument historique. La théorie du sacrifice totémique oblige, dit-il, à refuser toute réalité historique à la croix de Golgotha³. S. Reinach croit pouvoir non seulement postuler cette thèse mais la démontrer. C'est à ce point-là seul que nous nous arrêtons sans discuter la théorie que S. Reinach donne de la religion et du totémisme dont elle sort selon lui et sans examiner ses idées sur l'évolution religieuse. Il serait facile d'opposer théorie à théorie, mais une argumentation de cet ordre ne serait pas très convaincante.

III. L'argument principal que Reinach fait valoir contre l'historicité de la passion⁴ est tiré de ce que la crucifixion est préfigurée dans la version grecque du *Psaume 22*⁵, *verset 17*⁶. Dans ce verset on lit ces mots : Ὁρυξάντες ῥοὰς μου καὶ πόδας μου que Justin Martyr⁷ rapporte aux clous de la croix. D'autre part, ce Psaume n'a certainement pas été inconnu des narrateurs de la passion qui en citent le *verset 2* (*Mc. 15*,

1. C'est nous qui soulignons.

2. *C. M. R.*, II, p. XII.

3. *C. M. R.*, II, p. VI.

4. Par là nous entendons l'historicité du fond, non celle du détail.

5. Dans les LXX. 21.

6. *Le verset 17 du Psaume XXII. C. M. R.*, II, p. 437. Cf. la réplique de JEAN RÉVILLE, *le verset 17 du Psaume XXII, R. H.*, 1905, t. LII, p. 267 s., à laquelle nous ferons de nombreux emprunts dans ce qui suit. Voir aussi une bonne discussion de la thèse de Reinach dans CH. BRUSTON, *Fantaisies exégétiques et critiques, Rev. de théol. et quest. rel.*, 1909, p. 426 s., 226 s. BRUSTON fait en particulier remarquer (p. 434) que les évangélistes ne disent pas qu'on ait percé les mains et les pieds de Jésus. Les conclusions de Reinach sur l'histoire évangélique ont été fortement et très justement critiquées par ALFRED LOISY dans la *Revue Historique* (novembre-décembre 1909, p. 308 s.). Les pages qui suivent étaient déjà imprimées quand nous avons lu l'article du savant exégète dont les arguments concordent sur bien des points avec les nôtres.

7. I. *Apologie*, 33, 7.

34 *et par.*) et qui s'inspirent du *verset 19* pour introduire l'histoire du partage des vêtements. (*Mc. 15, 24 et par.*) Il en faut donc conclure, ou bien que c'est le Psaume qui a déterminé la formation du récit de la passion, ou bien que c'est l'histoire de la passion qui a déterminé à l'avance la composition du Psaume, qui mériterait alors d'être considéré comme une prophétie inspirée. Reinach suppose qu'aucun historien ne sera disposé à admettre cette dernière thèse: il en conclut que la première s'impose et qu'aucune issue ne reste ouverte aux partisans de l'historicité de la passion.

Nous ne pensons pas qu'il soit impossible d'échapper aux conclusions de Reinach. Admettons, pour simplifier les choses, que l'interprétation qu'il donne des mots *ἠμάρτην* etc. soit fondée, en dépit des observations très justes de Jean Réville auxquelles les remarques de Reinach ne répondent pas directement¹. Le raisonnement de Reinach n'est décisif que si la prémisse sur laquelle il repose est indiscutable. Cette prémisse est celle-ci: entre le texte du Psaume et le récit de la passion il y a, dès l'origine, une concordance parfaite. Cette thèse est tout à fait contestable. Si l'on prend ce que dit Justin Martyr, on est évidemment en présence d'une assimilation complète, mais on se trouve alors au point d'arrivée et non au point de départ d'une évolution dont le récit de la passion a été l'objet. Si le Psaume avait directement inspiré les premiers narrateurs, ils se seraient bien gardés de dissimuler ce fait, parce que la conception qu'ils avaient de la prophétie leur faisait trouver infiniment plus probant un récit qui était la réalisation d'une prophétie, tandis que l'accord de l'événement et de la prophétie suffit pour rendre l'événement douteux aux yeux d'un critique moderne. On peut donc dire que là où il n'y a pas citation directe de la prophétie ou du moins allusion nette à son contenu, il n'y a pas connaissance de la prophétie, au sens du moins où cette connaissance serait la source d'inspiration du récit.

Dans l'évangile de Marc, la seule allusion directe au *Psaume 22* (*verset 2*) est l'exclamation de Jésus « *Eloi!*

1. *C. M. R.*, II, p. 447. III, p. 20 s.

Eloi! lama sabachtani? » (*Mc. 15, 34*)¹. Jean Réville fait remarquer très justement que ces paroles ont été conservées en araméen de sorte que, s'il fallait admettre une influence du Psaume sur la narration, ce ne pourrait être que celle de l'original hébreu ou d'une traduction araméenne, en aucun cas celle de la version des LXX, la seule qui contienne des expressions pouvant être rapportées à la crucifixion².

Il n'y a guère plus chez Mathieu. Le premier évangéliste ajoute « une phrase (*Mt. 27, 43*) qui paraît suggérée par le verset 9 du Psaume. Encore ne mentionne-t-il pas que c'est la reproduction d'une prophétie comme il a l'habitude de le faire lorsqu'il en a conscience³. » Le partage des vêtements est, comme dans Marc, raconté sans aucune allusion au Psaume⁴.

Dans le récit de Luc il n'y a aucune citation du *Psaume 22*. La parole de Jésus « Mon Dieu! Mon Dieu!... » a disparu, sans doute parce qu'elle trahissait un trop grand trouble dans l'âme de Jésus.

Cette parole ne se trouve pas non plus dans le quatrième évangile. Le partage des vêtements et le tirage au sort sont présentés comme quelque chose d'exceptionnel, l'auteur relève expressément (*19, 24*) qu'ils ont lieu pour que la prophétie soit réalisée. C'est donc le quatrième évangéliste qui a le premier établi d'une manière consciente et précise une relation entre la prophétie du *Psaume 22* et l'histoire de la passion.

Les choses se présentent donc pour nous tout autrement

1. Le fait que l'évangéliste met dans la bouche de Jésus une parole du psalmiste n'est pas une objection à l'historicité du détail qu'il rapporte. Il était tout naturel que Jésus dont la piété était nourrie des Psaumes, leur empruntât une parole pour traduire le trouble de son âme.

2. RÉVILLE, *art. cit.*, p. 270 s.

3. *Id.*, p. 272 s.

4. Il en est ainsi, du moins, dans le texte des meilleurs manuscrits. Un très petit nombre des témoins du texte (parmi lesquels ne s'en trouve aucun de premier ordre) ajoutent à *Mt. 27, 35*, sous l'influence de *Jean 19, 24*, ces mots qu'accueille à tort le texte reçu : « afin que ce qui a été dit par le prophète s'accomplît : ils se sont partagé mes habits et ils ont jeté le sort sur ma robe. » Même si les témoignages en faveur de l'addition étaient équivalents aux témoignages contraires il faudrait douter de leur autorité, l'addition de ces mots dans un groupe de textes d'après *Jean 19, 24* s'expliquant bien plus facilement que leur suppression. Les seuls témoignages en faveur du texte reçu sont les suivants : Δ [037] (fin du ix^e siècle) 1 (x^e siècle), plusieurs manuscrits de la *vetus itala* (a. b. c. g². h. q.) la *vulgate* (am. lux. édit.) et les versions arménienné francque et anglo-saxonne.

que pour Salomon Reinach. La relation entre le *Psaume 22* et l'histoire de la passion ou, si l'on veut, d'une manière plus générale, entre cette histoire et la prophétie n'est pas primitive, elle a été établie peu à peu par les chrétiens et la raison qui les a poussés à agir ainsi n'est pas difficile à démêler. La mort du Christ constituait pour eux une difficulté de premier ordre et tout l'effort de leur apologétique visait à en donner une explication. La meilleure qu'on pouvait trouver consistait à démontrer que cette mort faisait partie du plan divin concernant le Messie, et qu'à ce titre elle était annoncée à l'avance par les prophètes. C'est parce qu'il trouve, non pas une preuve seulement, mais surtout une justification de la mort du Christ dans le *Psaume 22*, que Justin Martyr relatant la passion s'appuie principalement sur le témoignage du Psalmiste. Il n'y a là rien qui puisse valoir contre l'historicité de la passion.

IV. Dans une étude plus récente Reinach a repris les raisons qu'il croit avoir de douter de l'historicité de la passion¹. La première, une des plus importantes à ses yeux, est que les auteurs chrétiens qui citent les *Actes de Pilate* ou bien citent, comme Justin, un document qu'ils n'ont pas connu, ou bien, comme Tertullien et d'autres, un document apocryphe. « Ponce Pilate, dit Reinach, n'aurait jamais fait mettre à mort un homme libre accusé de s'être dit le Roi des Juifs, sans en aviser Tibère² » et il conclut ainsi : « Il n'y eut pas de rapport officiel alors qu'il devait y en avoir un. La conclusion qui s'impose n'est assurément pas favorable au caractère historique de la passion³. » Il y a dans cette argumentation plusieurs points qui paraissent contestables. C'est d'abord une hypothèse que de poser en principe que Pilate, s'il a fait exécuter Jésus, n'a pas pu ne pas informer Tibère ; c'en est une seconde que de dire que si un rapport à Tibère a existé, il a dû nécessairement être conservé aux archives ; c'en est une troisième que de penser que des Chrétiens, même appartenant à l'entourage de l'empereur, ont pu librement faire des recherches aux archives. La

1. *A propos de la curiosité de Tibère. C. M. R.*, III, p. 16 s.

2. *C. M. R.*, III, p. 16.

3. *C. M. R.*, III, p. 19.

conclusion qui repose sur cet échafaudage d'hypothèses n'atteint pas un bien haut degré de certitude.

Passons maintenant en revue les autres arguments de Reinach. Le silence des écrivains contemporains, Philon, Josèphe, Juste de Tibériade¹ peut s'expliquer, nous semble-t-il, par le fait que la mort de Jésus n'avait d'abord provoqué d'émotion que dans le cercle étroit de ses amis et de ses adversaires directs.

Certains traits mythiques, ou plutôt rituels, du récit de la passion² ne nous paraissent pas constituer une objection bien grave. Reinach fait allusion à une hypothèse émise par plusieurs savants comme Wendland, Parmentier, Cumont, Frazer, et d'autres, d'après lesquels l'épisode de Jésus tourné en dérision par les soldats avant d'être mis à mort s'expliquerait par le fait que Jésus est traité, soit comme le roi des Saturnales romaines, soit comme le héros de la fête babylonienne des Sacaea, soit comme le Haman de la fête de Pourim³. Quelle que soit celle de ces hypothèses qu'on admet — car il nous paraît qu'il y a lieu d'en adopter une — il y a là un argument pour l'historicité de la passion bien plutôt qu'une objection contre elle. Si Jésus a été traité par les soldats comme le roi des Saturnales et mis à mort comme tel, c'est donc qu'il a été mis à mort.

Reinach cite aussi la grande ancienneté de l'opinion des docètes, qui n'aurait pu, selon lui, s'établir si on avait eu des preuves valables sur l'historicité de la passion⁴.

Il y a là, nous semble-t-il, une erreur d'estimation sur le docétisme. Ce que les docètes contestaient, ce n'était pas qu'un homme ait été crucifié, c'était que le supplicié fût homme autrement qu'en apparence⁵; jamais ils n'ont eu aucun doute sur l'historicité de la passion. Aussi voyons-nous les écrivains qui combattent le docétisme (le quatrième évangéliste en particulier) insister non pas tant sur l'histoire de la passion, dont ils n'éprouvent pas le besoin d'affirmer l'exactitude, que sur cette idée que c'est dans sa chair, matériellement, physique-

1. *C. M. R.*, III, p. 19.

2. *Id.*

3. *Le roi supplicié. C. M. R.*, I, p. 332 s.

4. *C. M. R.*, III, p. 19. Cf. II, p. VI.

5. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*³, Freiburg i. B., Leipzig, 1894, I, p. 185. 227.

ment, que Jésus a souffert, et non dans une chair irréal, et seulement en apparence. L'addition d'un détail comme celui du coup de lance dans le côté n'ajoute rien à l'historicité du récit, mais prouve que c'est bien dans sa chair, qui est réelle, que Jésus a souffert.

Le quatrième argument ne nous arrêtera pas longtemps. Reinach attribue une grande importance à l'opinion de Reuss¹ d'après laquelle le récit de la passion manquait à la forme primitive de Marc². C'est en effet une opinion qui est entièrement abandonnée de nos jours par des critiques comme Johannes Weiss, Julius Wellhausen, Alfred Loisy³.

Nous ne pouvons pas non plus reconnaître une grande valeur à l'argument que Reinach tire de l'épisode de la transfiguration qui, d'après lui, aurait été, à l'origine, la conclusion de l'évangile, le récit du retour du Messie dans le ciel. En effet cette explication garde un caractère extrêmement hypothétique: on en a proposé d'autres qui sont tout aussi vraisemblables que celle de Reinach et que nous ne pouvons pas discuter ici. Il suffit de retenir le caractère hypothétique de la solution qui n'autorise pas à en tirer des conclusions formelles.

Un autre détail que relève Reinach est celui-ci: « L'église victorieuse croit connaître la date de la mort de Jésus tandis que l'église primitive l'ignore⁴. » L'ignorance des premiers âges sur la durée de la vie de Jésus n'a rien de surprenant, elle prouve seulement l'absence de documents sur ce point. La connaissance plus grande que l'on eut, dans la suite, ne prouve qu'une chose: c'est que les Chrétiens de l'âge postérieur ont été plus curieux que leurs devanciers qui, tout pleins de l'attente de la parousie, ne se souciaient pas des détails matériels de la vie de Jésus. Voulant connaître l'âge auquel Jésus était mort, les chrétiens du deuxième siècle et des siècles suivants ne pouvaient se résoudre à l'ignorer;

1. REUSS, *Histoire évangélique*, p. 82. (*La Bible*, Paris, 1886 s. N. T. 1^{re} partie.)

2. Reinach aurait pu rapprocher de l'opinion de Reuss celle de HARNACK (*Sprüche und Reden Jesu, Die zweite Quelle des Mathäus und Lukas*, Leipzig, 1907, p. 88-102), d'après laquelle les logia ne donnaient pas de récit de la passion.

3. Cf. mon livre, *L'Evangile de Marc et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc. Essai d'une introduction critique à l'étude du second évangile*, Paris, 1909 (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences religieuses*, t. XXII), p. 253 s.

4. C. M. R., III, p. 21.

ils devaient réussir à l'extraire d'une tradition muette sur ce point. Nous pouvons nous représenter, par hypothèse, comment ils ont agi, en supposant, par exemple, qu'ils ont pris pour point de départ l'idée de μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ (*Ephés. 4, 13*) en entendant ἡλικία non pas dans un sens symbolique mais dans le sens de « âge » et en admettant que le Christ a dû arriver jusqu'à l'âge où l'homme est dans toute sa force¹.

Le dernier argument qu'invoque Reinach est tiré de certaines œuvres d'art représentant le baptême du Christ dont quelques-unes remontent au v^e siècle. Les âges auxquels sont figurés Jean-Baptiste et Jésus ne concordent pas avec la chronologie de Luc². Le fait est curieux mais ne nous paraît pas avoir la portée que Reinach lui attribue. Il n'équivaut certainement pas à une critique de la tradition représentée par Luc, puisque cette tradition avait une valeur canonique et que nul ne songeait à discuter son autorité. Il prouve tout simplement que les artistes ne se croyaient pas tenus de mettre tous les détails de leurs œuvres d'accord avec la tradition et avec les textes.

V. Ainsi les arguments invoqués par Salomon Reinach contre l'historicité de la passion ne sont pas de nature à emporter la conviction. Les arguments contraires qu'il indique très loyalement, en particulier celui qui résulte du témoignage de Paul, gardent toute leur force. Nous sommes donc en droit de penser qu'il faut considérer le récit de la dernière cène comme un récit historique, et non pas comme un mythe³.

VI. Pour déterminer la méthode qui doit être appliquée à l'étude des origines eucharistiques, il faut poser aussi exactement que possible les termes du problème. On doit distinguer une question de fait et une question d'explication. La première chose à faire est de déterminer ce qu'a été la première cène, celle qui fut célébrée par Jésus quelques

1. Telle paraît être l'origine de la théorie des presbytres d'Irénée (*II, 22, 3 s.*) qui font vivre Jésus 49 ans.

2. *C. M. R.*, III, p. 22.

3. Ceci d'une manière générale seulement.

heures avant son arrestation, et d'analyser les renseignements que nous donnent sur l'eucharistie les divers documents de l'époque qui nous occupe.

Il ne suffit pas pour cela de déterminer les détails matériels de l'acte eucharistique aux différents moments où les documents nous permettent de l'apercevoir, il faut encore — dans la mesure où les textes permettent de le faire — examiner quelle valeur la communion a eue pour les différents auteurs et quelle place elle a occupée dans leur vie et dans leur pensée.

Ce travail achevé, la question de l'histoire des origines eucharistiques n'est pas résolue, elle peut seulement être utilement posée. Les différentes étapes parcourues par l'eucharistie primitive ayant été ainsi jalonnées, il faut essayer de les réunir entre elles et de retracer, par une hypothèse qui rende exactement compte des données du problème, le chemin parcouru, depuis le dernier repas de Jésus jusqu'à la cérémonie que décrit Justin Martyr. Mais, reconstituer l'évolution ne suffit pas, il faut encore essayer de l'expliquer, c'est-à-dire de trouver les causes qui l'ont déterminée.

Ce qui rend le problème particulièrement délicat c'est que l'évolution de l'eucharistie a été très rapide et assez peu homogène. Un quart de siècle environ après la cène primitive nous trouvons à Corinthe un repas du Seigneur qui est un véritable sacrement par lequel les fidèles s'unissent à la chair et au sang du Christ. Cinquante ans plus tard, la Didachè nous présente une eucharistie qui paraît répondre à un stade moins avancé de l'évolution. L'histoire de l'eucharistie est pleine de ces contradictions; elle s'ouvre par une des plus frappantes qu'on puisse constater. La cène primitive a été, nous le verrons plus loin, un repas d'adieu, donc, par son essence même, un acte qui devait rester unique et pourtant cet acte a été répété et, de très bonne heure, on en est venu à penser qu'on le répétait pour obéir à un ordre exprès de Jésus.

Aucune solution du problème eucharistique ne peut être admise si elle n'explique pas toutes ces contradictions apparentes. Si l'on n'en pouvait trouver aucune qui les expliquât toutes il faudrait en conclure que le problème a été mal

posé¹, ou que nous ne possédons pas d'éléments suffisants pour le résoudre², on ne saurait en tout cas admettre qu'il échappe au jugement de l'histoire.

Nous n'essayerons pas de dissimuler tout ce qu'il reste encore, et ce qu'il restera sans doute toujours, d'inconnues dans l'histoire de l'eucharistie primitive; nous nous efforcerons au contraire de le montrer aussi nettement que possible, mais nous croyons que les points certains sont suffisamment nombreux pour qu'on puisse, en les reliant, tracer une ligne qui permette de se rendre un compte assez net de l'évolution de la communion primitive.

VII. En ce qui concerne la détermination des faits, il n'y a pas d'hésitation à avoir sur la méthode à employer : ce ne peut être que la méthode critique, celle qui pèse minutieusement les témoignages et analyse leur contenu. Ici, plus peut-être que partout ailleurs, il est indispensable de se défier de toute idée préconçue; l'historien ne court pas seulement le risque d'être dirigé par des préjugés dogmatiques, il est exposé en outre — et le danger est peut-être moins facile encore à éviter — à être influencé dans l'interprétation qu'il donne des textes, par la préoccupation inconsciente qu'il a d'établir une théorie permettant de comprendre les différents moments de l'évolution eucharistique. Il est donc indispensable d'examiner chaque texte en oubliant autant que possible les autres, et d'attendre que le sens de chacun soit bien précisé pour essayer de les rejoindre les uns aux autres.

VIII. Les faits une fois établis et l'évolution de l'eucharistie déterminée, dans la mesure où elle peut l'être, se pose le problème le plus délicat, celui qui consiste à expliquer l'évolution. Quelle méthode adopterons-nous pour le résoudre?

IX. Il est inutile de discuter ici les méthodes comme la méthode dogmatique ou ce qu'on appelle la méthode de l'expérience religieuse. La première suppose résolu le pro-

1. Telle est l'opinion de A. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, I, p. 37 s.

2. C'est ce qu'indique par exemple D. BRUCE, *Une récente controverse entre théologiens allemands sur l'institution de la Sainte Cène*, R. H. R., 1897, t. XXXV, p. 215 s.

blème qu'il s'agit d'examiner. La seconde n'est pas moins dangereuse; elle consiste à partir des expériences religieuses faites par les Chrétiens des différentes époques pour expliquer le développement de l'eucharistie. Or ces expériences sont certainement déterminées, pour une large part tout au moins, par la tradition ecclésiastique relative à la communion. La méthode proposée conduit donc, par une voie indirecte, à accepter simplement les solutions de la tradition. De cette méthode psychologique tout n'est cependant pas à rejeter; il se peut que, sur tel ou tel point de détail, les expériences des chrétiens des différentes époques permettent de mieux comprendre le développement de certaines idées et la formation de certaines convictions; mais s'il se peut que cette méthode psychologique puisse servir à expliquer certains faits bien constatés d'autre part, elle ne permet pas de reconstituer par hypothèse des faits qui n'ont pas été historiquement établis.

X. La méthode de l'expérience religieuse repose sur l'idée dogmatique que la communion est, dans son essence, immuable et éternelle, et qu'elle est un élément constitutif essentiel de la religion chrétienne. La méthode de l'histoire comparée des religions, de l'« *hiérologie*, » pour employer le terme proposé au Congrès d'Oxford par Goblet d'Aviella¹, suppose, elle aussi, une idée *à priori*. Cette méthode consiste à rapprocher de la communion chrétienne des usages constatés dans d'autres religions afin de l'expliquer soit par hypothèse d'emprunts directs que le Christianisme naissant aurait faits aux diverses religions du monde antique, soit par quelque loi générale du développement de la religion. L'idée sur laquelle repose cette méthode est qu'il y a un développement en quelque sorte fatal de la religion et que le repas de communion est un moment de ce développement. Dès lors, on ne pourrait éclairer la naissance et le développement de la communion chrétienne que par l'étude de la naissance et du développement des communions non chrétiennes. Cette thèse contient une part de vérité, mais une part seulement. S'il est vrai qu'il y a quelque chose de commun dans le développe-

1. *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*. Oxford, MCMVIII, II, p. 365.

ment des diverses religions, il ne faut pas méconnaître ce qu'il y a d'original dans chacune d'elles et, d'une manière plus particulière, dans la religion chrétienne. Le développement du Christianisme a eu quelque chose de spontané et d'individuel, il a été spécifiquement différent du développement des autres religions et c'est se condamner à ne pas pouvoir saisir ce qu'il y a de plus caractéristique en lui que de vouloir l'expliquer entièrement par les lois générales du développement de la religion.

Mais si la méthode hiérolologique ne peut à elle seule expliquer dans tous ses détails le développement de l'eucharistie chrétienne, elle peut sans doute en expliquer les grandes lignes. Ce n'est pas certes un pur hasard qui fait apparaître dans des religions très diverses le repas de communion en rapport plus ou moins étroit avec le sacrifice. L'existence d'une force interne, qui pousse la religion à s'exprimer dans un repas, explique sans doute la rapidité avec laquelle l'eucharistie chrétienne s'est développée et répandue. C'est certainement là un facteur important de l'évolution qui nous occupe.

De même qu'il ne faut user qu'avec une grande prudence de la méthode comparative, il ne faut avoir recours qu'avec une extrême réserve à l'hypothèse d'emprunts directs faits par le Christianisme naissant aux religions qui l'entouraient. Le fait qu'on rencontre des usages tellement semblables qu'on pourrait les croire copiés l'un sur l'autre, dans des religions aussi distantes chronologiquement et géographiquement que les mystères gréco-romains et la religion des Aztèques, par exemple, prouve que la ressemblance, si grande soit-elle, ne suffit pas pour qu'on soit autorisé à conclure à un emprunt. Nous écarterons donc, *a priori*, toute hypothèse de cet ordre qui reposerait uniquement sur une analogie interne sans être accompagnée de la démonstration qu'entre la religion considérée et le Christianisme il y a eu un contact suffisant pour expliquer comment l'influence a pu s'exercer.

XI. Une méthode très différente de celles dont il vient d'être question a été proposée par Albert Schweitzer¹. Cette méthode pourrait être appelée méthode critique en donnant

1. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, I.

à ce mot le sens qu'il a dans la terminologie kantienne. Pour éviter toute confusion entre cette critique, et la critique littéraire et historique, nous l'appellerons méthode logique. Cette méthode consiste à considérer toutes les solutions que la science du XIX^e siècle a données du problème eucharistique, à les classer suivant leurs rapports logiques afin d'établir qu'aucune d'elles ne tient compte de toutes les données du problème. Deux choses sont à expliquer : la fête historique, la cène célébrée par Jésus, et la cérémonie ecclésiastique (*urchristlich*). Deux idées seulement peuvent être mises en avant : celle de la consommation (ce qui importe dans la communion c'est la consommation des éléments), celle de la représentation, (ce qui importe, c'est l'acte symbolique accompli). Cela étant les conclusions de Schweitzer sont les suivantes :

Les théories qui font valoir exclusivement l'idée de consommation expliquent la fête ecclésiastique seule et non la fête historique. Celles qui font valoir exclusivement l'idée de représentation expliquent la fête historique et ne peuvent pas rendre raison de la fête ecclésiastique. Celles qui font valoir les deux idées à la fois n'expliquent la fête historique que dans la mesure où elles n'expliquent pas la fête ecclésiastique et réciproquement¹. Il y a donc antinomie entre la fête historique et la fête ecclésiastique².

Cette conclusion ne porte pas seulement sur les différents systèmes qui ont été proposés, mais encore sur tous ceux qui pourraient l'être dans la suite, car, le problème étant posé comme il l'est, on ne peut opérer qu'avec les deux notions de représentation et de consommation. Que conclure de là, sinon que l'on doit, de toute nécessité, modifier la position du problème³?

Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur la nouvelle position du problème proposée par Albert Schweitzer; nous devons nous borner ici à examiner la question de méthode. Il n'est certes pas inutile de rechercher si le problème tel qu'il est posé est susceptible d'être résolu, mais il y a lieu de se demander si la position même de la question ne doit pas être modifiée. Albert Schweitzer a parfaitement raison

1. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, I, p. 37.

2. *Id.*, p. 30.

3. *Id.*, p. 41.

d'affirmer que les théories simples qui expliquent la cène de Jésus n'expliquent pas l'eucharistie des premiers Chrétiens et réciproquement, mais il semble que sa construction dialectique des diverses théories l'amène à les schématiser d'une manière qui ne tient pas suffisamment compte des nuances et des détails. Il nous paraît illégitime d'affirmer, comme il le fait, que toutes les théories, qui se proposeront d'expliquer à la fois la fête historique et l'eucharistie chrétienne sont nécessairement condamnées à l'avance.

S'il n'est pas possible de trouver une formule simple qui rende compte des deux faits à la fois n'est-ce pas simplement qu'entre les deux sont intervenus des facteurs nouveaux qui ont exercé leur action. Le terme d'antinomie qu'emploie Schweitzer est alors beaucoup trop fort. Il faudrait dire seulement que les deux fêtes ne sont pas sur le même plan. Dès lors, le devoir de l'historien n'est pas, après s'être occupé de la cène historique, d'envisager l'eucharistie des premiers chrétiens comme quelque chose qui en dépend directement et exclusivement, mais d'examiner quels facteurs ont déterminé la naissance de l'eucharistie et de rechercher quel lien la fête chrétienne a conservé avec le dernier repas de Jésus.

Ce qu'il faut retenir de la méthode de Schweitzer c'est donc cette idée, dont l'importance est considérable, qu'il est illégitime de considérer *a priori* qu'il y a entre la cène de Jésus et l'eucharistie des premiers Chrétiens une relation directe et étroite équivalant, s'il est permis de s'exprimer ainsi, à une relation de causalité. La détermination de la relation entre la cène historique et l'eucharistie ecclésiastique est précisément une des questions les plus délicates que soulève l'histoire de la communion primitive.

XII. Si l'effort d'Albert Schweitzer tend à faire table rase des recherches antérieures, K. A. Goetz propose une méthode radicalement différente. Il estime que, pour résoudre le problème eucharistique, il est indispensable de s'appuyer sur les discussions dont la communion a été l'objet à différentes époques et qu'il ne suffit pas de se placer au point de vue de la science du Nouveau-Testament¹. Dans les trois parties

1. GOETZ, *Die heutige Abendmahlsfrage*.

de son livre sur le problème de l'eucharistie, il traite du moyen âge, de la Réforme et de la critique moderne, et ce n'est qu'à propos des diverses théories soutenues, qu'il prend position à l'égard des questions qui se posent.

De toutes les méthodes qu'on a proposées pour résoudre le problème eucharistique celle de Gœtz nous paraît être une des plus contestables et des plus dangereuses; sans doute, il est indispensable de connaître les principales thèses de la critique relativement au problème eucharistique, mais se placer au point de vue des théories critiques déjà émises, c'est s'interdire *a priori* de découvrir un point de vue nouveau qui rende compte des faits, mieux que les points de vue déjà envisagés; c'est se condamner à ne pouvoir faire autre chose que de choisir entre les théories déjà proposées, c'est admettre que la vérité toute entière a déjà été atteinte par la critique et qu'il ne reste plus qu'à la dégager.

Si la méthode de Gœtz nous paraît stérile en ce qui concerne la critique moderne, elle l'est plus encore en ce qui concerne l'histoire des controverses du moyen âge et du xvi^e siècle; il est, non seulement inutile, mais encore dangereux de chercher dans ces controverses quelque lumière pour la solution du problème eucharistique, car le problème qui se pose au moyen âge, comme à l'époque de la réformation, est un problème dogmatique, tandis que c'est un problème d'histoire que nous avons à résoudre¹.

XIII. De ce que nous venons de voir, il résulte que plusieurs des méthodes qui ont été mises en avant pour l'explication des origines eucharistiques contiennent certains éléments de vérité mais qu'aucune ne peut être adoptée systématiquement à l'exclusion des autres. Il n'y a là rien qui doive nous surprendre. La nature des conclusions auxquelles aboutissent les recherches dépend directement de la méthode qui est mise en œuvre. Si l'on applique une méthode dogmatique ou psychologique, les résultats obtenus auront un caractère dogmatique. Avec la méthode de l'histoire comparée des religions, l'évolution qui s'est produite apparaîtra comme fatale et déterminée à l'avance. Avec la méthode lo-

1. JEAN RÉVILLE, *Les origines*, p. 2.

gique, les conclusions auxquelles on aboutira auront un caractère logique.

Si nous voulons que notre solution du problème ait un caractère plus large, plus concret et plus vivant il nous faudra appliquer une méthode plus variée, plus souple et plus complexe. Ce sera ce que nous appellerons simplement la méthode historique, c'est-à-dire celle, qui, après avoir constaté les différentes étapes parcourues, cherche de tous côtés ce qui pourra expliquer l'évolution eucharistique et ne s'interdit à l'avance aucune tentative.

XIV. Nous limiterons notre étude à la période qui va des origines à Justin Martyr. La conception de Justin est le terme d'une évolution; elle contient déjà tous les éléments qui se développeront par la suite. Dans la période qui suit, l'eucharistie prend déjà un caractère différent. Mais il y a une autre raison que l'impression subjective pour nous déterminer à ne pas aller au delà de Justin; c'est que Justin est le dernier auteur dont on a pu soutenir qu'il disposait d'un récit du dernier repas de Jésus différent de ceux que nous trouvons dans les évangiles. Après lui, on en appelle aux récits bibliques comme à une autorité indiscutée à côté de laquelle il n'y en a pas d'autre.

XV. Une dernière question à examiner est celle de l'ordre que nous suivrons dans notre exposé. Dans son étude sur les origines de l'eucharistie, Jean Réville a proposé de suivre, non pas l'ordre progressif mais l'ordre régressif, c'est-à-dire de prendre pour point de départ des recherches, non le commencement de l'évolution, mais son terme. Partant de l'eucharistie telle qu'il la trouve constituée chez Justin Martyr, il remonte la série des documents en notant à la fois ce qui les distingue l'un de l'autre et ce qui leur est commun, afin de pouvoir aborder « avec de solides critères » l'étude du témoignage des évangiles sur le dernier repas de Jésus¹. Cette méthode est intéressante et peut donner des résultats utiles : il est bon qu'elle ait été appliquée une fois, et cela par un maître comme Jean Réville car, dans une matière aussi com-

1. JEAN RÉVILLE, *Les origines*, p. 3-4.

plexe que l'histoire des origines de l'eucharistie, il faut que rien ne soit négligé de ce qui peut donner quelque lumière.

Nous n'admettons pas cependant la méthode régressive car elle nous paraît présenter plusieurs sérieux inconvénients. Vouloir utiliser pour interpréter les données des évangiles sur le dernier repas de Jésus les résultats des recherches sur l'histoire de l'eucharistie depuis Paul jusqu'à Justin Martyr, c'est supposer *a priori* que l'eucharistie ecclésiastique est la reproduction, ou du moins la continuation, de la cène de Jésus, alors que le rapport entre les deux choses est précisément un des problèmes que l'historien a à résoudre.

Un autre défaut de cette méthode, non moins grave que le précédent, c'est qu'elle suppose que le développement de l'eucharistie s'est toujours fait par additions, et qu'à n'importe quel moment, on trouve dans la notion de la communion les éléments primitifs augmentés d'un certain nombre d'éléments secondaires, en sorte qu'il suffirait d'écarter tout ce qui a été ajouté après coup pour retrouver ce qui a constitué la cène primitive. A cette hypothèse on peut en opposer une autre. L'eucharistie peut très bien, dans son développement, s'être débarrassée d'éléments qui lui étaient primitivement essentiels, si bien qu'en écartant de l'eucharistie, telle qu'elle est constituée à un moment donné, les éléments secondaires, on trouverait, non pas les éléments primitifs de l'eucharistie, mais une partie de ces éléments seulement. Et il ne s'agit pas là d'une hypothèse purement théorique. La cène primitive, nous le verrons, comprend un élément très important, l'élément eschatologique, qui ne se retrouve pas dans la suite.

Il va sans dire toutefois qu'il est impossible de suivre rigoureusement l'ordre chronologique. D'abord un tel ordre est impossible à établir. Plusieurs des documents à étudier — et non des moins importants puisqu'il s'agit de la Didachè et du quatrième évangile — ne peuvent être datés d'une manière rigoureuse, si bien qu'en s'en tenant à l'ordre chronologique, on ne saurait comment décider s'il faut traiter d'abord de la Didachè ou de la pensée johannique. Mais ce n'est pas tout: vouloir adopter un ordre rigoureusement chronologique serait parfois séparer l'exposé de con-

ceptions qui ont entre elles des affinités profondes, par l'étude de théories assez différentes, ce serait, par exemple, placer Clément Romain qui conçoit l'eucharistie comme un sacrifice, entre Paul et Jean qui ne font pas de place à cette idée. L'ordre chronologique absolu ne s'impose que là où il y a eu développement rectiligne, or, rien n'autorise à penser que le développement de l'eucharistie ait été tel.

L'ordre géographique ne saurait être adopté, d'une part parce que le lieu d'origine de la plupart de nos documents ne peut être fixé avec précision et, de l'autre, parce que certains d'entre eux ont, s'il est permis de s'exprimer ainsi, un caractère œcuménique. Les épîtres d'Ignace, par exemple, intéressent la chrétienté toute entière depuis Antioche jusqu'à Rome.

Il n'est donc pas possible de classer les divers témoignages relatifs à l'eucharistie en s'appuyant sur des critères externes tels que leur date et leur lieu de composition. Il faut examiner si l'on ne pourrait pas établir un classement reposant sur des critères internes. Il apparaît en effet à première vue, qu'on peut, de bonne heure, distinguer des types eucharistiques bien caractérisés. La fraction du pain de la première communauté de Jérusalem est tout autre chose que l'eucharistie des églises pauliniennes. On pourrait donc songer à classer les différents témoignages relatifs à la communion suivant le type eucharistique auquel ils se rapportent. Nous n'adopterons pas cette méthode, quelque séduisante qu'elle apparaisse à première vue; elle nous semble être à la fois dangereuse et irréalisable. Elle est dangereuse parce qu'elle tend à créer une préoccupation inconsciente qui risque de fausser l'interprétation des textes. Elle est irréalisable parce que certaines conceptions eucharistiques ne se rapportent pas exclusivement à l'un des types considérés mais participent à la fois de l'un et de l'autre, ou, si l'on préfère, en constituent une variante bien originale. L'eucharistie de la Didachè, par exemple, paraît se rapprocher beaucoup de la fraction du pain et pourtant la conception de la Didachè suppose la notion johannique du don de la vie ou une notion analogue. Ce serait donc donner de la doctrine eucharistique

de la Didachè une fausse interprétation que d'en faire une simple fraction du pain.

Nous sommes réduits à établir une classification qui tiendra compte, dans la mesure du possible, des indices qui permettent de distinguer l'une de l'autre les diverses conceptions eucharistiques. Cette classification étant empirique ne pourra pas avoir la valeur d'une explication.

Nous commencerons par l'étude du dernier repas de Jésus, de là nous passerons à la fraction du pain dans l'église de Jérusalem, puis à l'eucharistie paulinienne. Nous nous occuperons ensuite des autres idées eucharistiques que contient le Nouveau-Testament. Nous étudierons après cela le groupe d'écrits formé par les œuvres des Pères apostoliques et la Didachè. Enfin, avant d'examiner la conception de Justin Martyr, nous passerons en revue les quelques témoignages qui peuvent être rapportés au II^e siècle.

Nous ne nous dissimulons pas qu'on peut faire à cette classification de sérieuses objections : celle-ci, en particulier, que ni le Nouveau-Testament, ni le recueil des Pères apostoliques ne forment des groupes naturels. Mais, c'est précisément parce qu'il nous paraît impossible de constituer des groupes naturels définis d'une manière qui échappe à tout reproche, que nous nous résignons à opérer avec les groupes traditionnels que nous trouvons constitués.

PREMIÈRE PARTIE

LA CÈNE DE JÉSUS

CHAPITRE PREMIER

Les grandes lignes du ministère et de l'enseignement de Jésus.

I. La cène n'est pas un acte isolé. — II. La forme de l'enseignement de Jésus. — III. La parabole. — IV. L'idée d'alliance. — V. L'idée du Royaume de Dieu. — VI. Le sens de *Luc 17, 20-21*. — VII. La conscience messianique de Jésus. — VIII. La pensée de Jésus sur ses souffrances et sa mort. — IX. Le genre de vie de Jésus. — X. Les repas communs de Jésus avec ses disciples. — XI. Les multiplications des pains. — XII. L'image du repas dans la tradition juive et dans l'enseignement de Jésus. — XIII. Le sens de la multiplication des pains.

I. Un coup d'œil général jeté sur l'histoire évangélique révèle que la célébration de la cène ne saurait être comprise comme un acte isolé, complet en lui-même, et qu'il serait légitime de séparer de l'ensemble du ministère et de l'enseignement de Jésus. Ce serait aller trop loin que d'affirmer avec Renan¹, qu'à son dernier repas Jésus n'a fait qu'accomplir l'acte que depuis longtemps déjà il accomplissait chaque fois qu'il se mettait à table avec ses disciples, mais on peut, sans hésiter, souscrire à cette affirmation de H.-J. Holtzmann que, pour comprendre la cène, il n'est pas nécessaire de faire intervenir d'autres notions que celles qu'on trouve dans l'enseignement de Jésus d'après les évangiles synoptiques². Il est donc impossible de comprendre,

1. RENAN, *Vie de Jésus*², Paris, 1863, p. 304.

2. H.-J. HOLTZMANN, *Nt., Th.*, I, p. 300.

en l'isolant, le sens et la portée de l'acte accompli par Jésus au cours de son dernier repas.

Il va sans dire que nous ne pouvons songer à faire ici une étude approfondie de la pensée et du ministère de Jésus, non plus qu'à discuter les interprétations diverses qui en ont été données, cela nous entraînerait beaucoup trop loin. Nous devons nous borner à esquisser sommairement un tableau d'ensemble et à tracer quelques lignes directrices¹.

II. L'enseignement de Jésus, envisagé dans sa forme, n'est, en aucune mesure, abstrait et systématique. Pour autant que nous pouvons en juger — et sur ce point les renseignements que nous avons paraissent excellents — Jésus ne suit pas dans les instructions qu'il donne à ses disciples un plan conçu à l'avance. Il se laisse guider par le hasard des circonstances et des occasions; le spectacle d'un homme qui répand la semence sur son champ l'amène à raconter la parabole du semeur, la rencontre d'une barque de pêcheurs lui suggère celle du filet. La question d'un jeune homme qui voudrait le suivre, l'interrogation d'un docteur qui cherche à lui tendre un piège, sont pour lui autant d'occasions d'instruire ses disciples et cela explique que lorsque, pour la dernière fois, il est à table avec eux, le pain et la coupe qu'il tient en mains servent de thèmes à son suprême enseignement.

III. La forme sous laquelle Jésus exprime le plus souvent sa pensée est la parabole². La tradition exégétique fait de la parabole une allégorie, c'est-à-dire un discours dans lequel toute une série de notions est exprimée et démontrée par l'intermédiaire d'une autre série de notions appartenant à un ordre différent de réalités, le spirituel étant, en général, exprimé et démontré par le matériel. La parabole, très claire pour qui en possède la clef, reste énigmatique pour ceux auxquels elle n'a pas été expliquée. Cette conception remonte très

1. On trouvera le plus essentiel sur l'enseignement de Jésus dans H.-J. HOLTSMANN, *Nt. Th.*, I et dans WENDT, *Die Lehre Jesu*², Göttingen, 1901.

2. Sur la notion de la parabole on trouvera une étude très complète dans les deux volumes de JÜLICHER, *Die Gleichnissreden Jesu*, Freiburg, i. B., Leipzig, Tübingen, 1899. Nous nous bornons à résumer les conclusions de cet ouvrage capital.

haut, c'est celle des narrateurs évangéliques, en particulier c'est celle qui détermine l'auteur du second évangile à mettre des explications de paraboles dans la bouche de Jésus¹. C'est le très grand mérite de Jülicher d'avoir montré, d'une manière qu'on peut dire définitive, que la théorie de la parabole et les explications attribuées à Jésus sont, non pas la reproduction de paroles réellement prononcées par lui, mais une construction théologique de l'évangéliste.

En réalité, par la parabole Jésus n'a jamais cherché à dissimuler sa pensée pour égarer ses auditeurs ; il a au contraire voulu l'exprimer d'une manière qui fût accessible même aux esprits non préparés. Penser que Jésus a parlé pour égarer ses auditeurs, c'est lui prêter l'attitude la plus illogique qu'on puisse imaginer et en même temps la moins conforme à ce que nous savons de la manière dont il a conçu sa mission. Mais ce n'est pas tout : la nature même des paraboles contredit la théorie de la parabole allégorie mystérieuse. Dans une allégorie, il faut que tous les éléments du récit, et non pas quelques-uns seulement, puissent être interprétés ; s'il en est un seul qui se refuse à l'être c'est qu'en définitive, on a affaire à autre chose qu'à une allégorie. Or, s'il est vrai que certaines paraboles de l'évangile puissent être interprétées comme des allégories, ce n'est pas le cas pour toutes. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'histoire de l'interprétation des paraboles pour constater qu'on n'a pu les comprendre comme des allégories que d'une manière arbitraire et en y introduisant des idées étrangères à la pensée de Jésus. Une autre observation doit encore être faite. Jésus a souvent présenté ses paraboles par paires : les paraboles de la brebis et de la drachme perdues, du filet et de l'ivraie dans le champ, de la perle et du trésor, en sont des exemples. Ces doubles paraboles ne s'expliqueraient pas si ce qui importait dans la parabole, c'était ce qui diffère dans les deux cas, et non ce qui est commun, c'est-à-dire non l'allégorie mais l'affirmation d'un rapport qui existe dans le monde spirituel comme dans le monde matériel. Nous sommes par là conduits à la définition que Jülicher a donnée de la parabole : forme littéraire dans laquelle la vérité d'une thèse est établie par l'existence d'une thèse

1. MAURICE GOGUEL, *L'Evangile de Marc*, p. 99 s.

analogue reconnue vraie dans un autre domaine. Dans la parabole, la comparaison ne porte pas sur tous les éléments du récit mais seulement sur un point. Pour prendre un exemple, s'il s'agit d'interpréter la parabole de l'enfant prodigue, nous dirons que l'attitude du père à l'égard de son fils traduit et exprime l'attitude de Dieu à l'égard du pécheur et non pas que le père c'est Dieu, le fils c'est le pécheur, etc.

Ce qui précède s'applique principalement aux paraboles-discours mais reste vrai aussi des paraboles-actions. Il y en a déjà dans l'Ancien-Testament. Lorsque le prophète Achija de Silo rencontre Jéroboam, déchire son manteau en douze morceaux et en remet dix à Jéroboam pour exprimer par là qu'il recevra la royauté sur dix tribus, c'est une parabole en acte qu'il accomplit¹. Nous avons dans le Nouveau-Testament des cas analogues, par exemple, quand Jésus, mettant un petit enfant au milieu de ses disciples, le leur propose comme modèle. Ici encore il ne faut pas chercher à identifier tous les traits qui interviennent dans l'action. Un seul point importe, c'est l'acte central qui doit mettre en lumière une vérité particulière.

IV. Jésus n'apparaît pas comme le fondateur d'une religion nouvelle venant se substituer à la religion traditionnelle de son peuple. Sa mission, telle qu'il la définit lui-même (*Mt.* 5, 17), consiste, non à abolir la Loi et les prophètes, mais à les accomplir, c'est-à-dire à développer jusqu'au bout leur principe, à réformer ainsi la piété juive en lui faisant réaliser toutes les virtualités qui étaient en elle².

C'est donc résolument sur le terrain de la piété juive que se place Jésus et, comme les Juifs voyaient dans leur relation particulière avec Dieu la conséquence d'une alliance conclue autrefois par Yahweh avec Abraham et ses descendants, puis avec Moïse, l'idée d'alliance se trouve à la base même de la piété de Jésus.

La Genèse parle d'une première alliance de Yahweh avec Noé, alliance qui a pour signe l'arc-en-ciel (*Gen.* 9, 17).

1. *I. Rois* 11, 29 s.; cf. *Jérémie* 19, 1 s.; *I. Samuel*, 15, 27-28.

2. L'interprétation d'après laquelle, dans ce passage, Jésus proclamerait seulement son intention de satisfaire, pour sa part, aux exigences de la Loi, ne suffit pas car elle n'expliquerait pas comment Jésus peut opposer son autorité à celle de l'Ancien-Testament.

L'alliance avec Abraham qui a pour signe la circoncision (*Gen. 17, 11*) a une importance plus grande mais qui n'égale pas encore celle que Yahweh conclut avec Moïse et qui est scellée par l'aspersion du sang (*Exode 24, 8*). Cette alliance est véritablement fondamentale pour la piété juive à laquelle elle donne non seulement sa base, mais encore son caractère. Moyennant l'accomplissement de la Loi, Israël a droit à la bénédiction et à la protection de Yahweh.

Quand les prophètes parlent d'une alliance nouvelle que Dieu conclura avec son peuple, ils ne conçoivent pas que l'alliance ancienne sera abolie, mais qu'elle sera renouvelée, bien qu'elle ait été violée par le peuple (*Jérémie 31, 32*).

L'alliance nouvelle sera intérieure :

« Voici, dit Jérémie, l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël,

- « Après ces jours là, dit l'Eternel,
- « Je mettrai ma Loi au dedans d'eux,
- « Je l'écrirai dans leurs cœurs,
- « Je serai leur Dieu
- « Et ils seront mon peuple.
- « Celui-ci n'enseignera plus son prochain,
- « Ni celui-là son frère, en disant :
- « Connaissez l'Eternel !
- « Car tous me connaîtront,

« Depuis le plus petit jusqu'au plus grand, dit l'Eternel. » (*Jérémie 31, 33-34*.)

Les prophètes avaient ainsi donné à l'idée d'alliance une souplesse qui lui permettait de s'adapter aux nuances délicates de l'attitude de Jésus à l'égard de la tradition religieuse de son peuple.

Cette attitude est un mélange de soumission et d'indépendance ; Jésus est à la fois Juif fidèle et révolutionnaire. Il se place toujours sur le terrain de la tradition religieuse de son peuple, il parle des patriarches et des prophètes exactement comme en parlaient les Juifs pieux de son temps. Le Sermon sur la Montagne affirme la valeur éternelle de la Loi (*Mt. 5, 18*). Cette déclaration cadre trop bien avec toute l'attitude de Jésus pour qu'il y ait une raison de la mettre en doute. Jésus reconnaît la valeur de la Loi juive et engage les siens à se soumettre à ses prescriptions (*Mc. 1, 44* ; *Mt.*

5; 23; 23, 19-23; 17, 25 s. *Lc.* 6, 5. D'après *D* [05]). Il reconnaît la légitimité du sacrifice et de l'impôt du temple. L'Ancien-Testament est pour lui une autorité absolue, une révélation divine, suffisante par elle-même, et à côté de laquelle aucune autre n'est nécessaire (*Lc.* 16, 29-31). Le plus grand commandement est tiré de l'Ancien-Testament (*Mc.* 12, 28-31. *Cf.* *Mt.* 23, 23). L'argument biblique joue dans la pensée de Jésus et dans sa dialectique un rôle considérable et rien n'autorise à penser que Jésus s'en serve seulement pour impressionner ses auditeurs. C'est par l'argument biblique que Jésus justifie ses actes, les plus contraires en apparence à la Loi, comme la violation du sabbat, ou bien qu'il motive des thèses qui contredisent l'enseignement des rabbins comme celle de la non descendance davidique du Messie¹ (*Mc.* 2, 25 s. 10, 6; 12, 35 s.)². Il paraît s'être particulièrement inspiré des prophètes, il les cite fréquemment et présente tout son ministère comme la réalisation de ce qu'ils avaient annoncé (*Lc.* 4, 17-21; 7, 22). L'entrée à Jérusalem avec sa mise en scène est une réalisation intentionnelle et voulue de *Zacharie* 9, 9 (*Mc.* 11, 1 s.).

Mais Jésus ne s'en tient pas à l'attitude des Pharisiens. La Loi n'est pas tout pour lui; il a conscience d'apporter quelque chose de nouveau (*Mt.* 13, 52) qui brisera les cadres anciens. C'est ce qu'expriment la parabole des outres et celle de la pièce neuve à un vieil habit (*Mt.* 9, 16-17). Cette conviction de Jésus l'amène à prendre, dans certains cas, une attitude révolutionnaire, à propos de la question du divorce (*Mc.* 10, 2 s.) ou de celle de la pureté (*Mc.* 7, 15 s.) par exemple. Cette attitude ne s'explique pas seulement comme une critique de certains abus, car ce sont les principes posés par la Loi elle-même que Jésus met en question. Ce qu'il veut, c'est changer le centre de gravité de la piété et de la pensée juives.

V. On peut considérer comme définitivement établie par

1. W. WREDE, *Jesus als Davidsohn, Vorträge und Studien*, Tübingen, 1907, p. 147 s.

2. Il n'y a pas lieu de tenir compte de la discussion avec les Sadducéens sur la résurrection (*Mc.* 12, 24 s.) parce qu'en réalité la question qui est débattue est celle de savoir si la résurrection est enseignée dans la Loi.

la critique moderne la thèse du caractère eschatologique de la prédication et de l'enseignement de Jésus. Sa pensée est entièrement dominée par l'idée du Royaume qui va venir et auquel il faut se préparer. Il est sur ce point parfaitement d'accord avec la pensée juive. Avec les rabbins, il pense que Dieu va intervenir d'une manière surnaturelle et abattre les ennemis d'Israël pour établir par son Messie la domination du peuple élu sur l'univers entier.

La Royauté était pour les Juifs un des attributs essentiels de la divinité¹. Si Dieu ne règne pas actuellement, c'est parce que, irrité des péchés des hommes, il a abandonné leur direction à des anges et à des démons², mais, à la fin des temps il reprendra en mains le gouvernement du monde³. Le Royaume divin, essentiellement conçu comme futur, bien qu'il préexiste dans le ciel de toute éternité⁴, est l'objet constant de l'espérance juive. La onzième demande du *Schmonè Esrè*, prière répétée trois fois par jour par tous les Israélites adultes avait pour objet la venue du Royaume⁵.

Le terme de Royaume des Cieux ne doit pas faire illusion et empêcher de concevoir le Royaume comme terrestre ; car « Cieux » est ici l'équivalent de « Dieu, » terme dont les Juifs évitent l'emploi par respect pour la majesté divine. Le siège de ce Royaume sera en Palestine, son centre à Jérusalem⁶. C'est le Messie qui l'établira. Nous n'avons pas à suivre ici le développement de la notion messianique juive⁷, il suffit de constater qu'au temps de Jésus, les Juifs conçoivent le Messie comme un chef politique issu de la race de David, et dont le règne sera établi par la puissance transcendante de Dieu⁸.

Au temps de Jésus il y a ainsi une doctrine eschatologique

1. *Hénoch* 9, 4; 84, 2; *II Mach.* I, 24; *Test. Benj.* 10; *Tob.* 13, 11; *Ps. Sal.* 2, 30; 5, 19; *Or. Syb.* III, 767; *Sap. Sal.* 6, 3 s.; *Prière d'Asaria* 32.

2. *Hénoch* 89, 51 s.

3. *Ass. Mos.* 10, 1.7.

4. *Apc. Joh.* 21, 10; *Sap. Sal.* 10, 10; *Apc. Bar.* 4, 2 s.

5. SCHÜREER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig. 1898-1901, II, p. 460.

6. *Tob.* 13, 9; *Or. Syb.* III, 657 s., 715 s., 724 s., 757 s., 772 s., 785 s., V, 420 s.; *IV^e Esdras* 9, 32-10, 59 (quatrième vision); *Schmonè Esrè* 17; *Test. Lev.* 10; *Jub.* 1, 28; *Ap. Bar.* 32, 4; *Apc. Joh.* 21, 10 s.

7. M.-J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.

8. Pour les diverses étapes de cette idée voir *Daniel* 7, 13 s.; *Or. Syb.* III, 652 s.; *Ps. Sal.* 17; *Or. Syb.* III, 46-50; *Hénoch* 37, 71.

messianique et apocalyptique juive, dont les éléments essentiels sont les idées suivantes : un Royaume de Dieu va venir, il se manifestera par l'intervention d'un Messie transcendant envoyé par Dieu, et dont l'avènement sera marqué par un dernier épanouissement de la puissance du mal, par une lutte désespérée qui s'engagera entre le Christ et l'Antichrist, et par toute une série de cataclysmes cosmiques et politiques¹. Dans le Royaume du Messie entreront les Juifs pieux, et aussi, mais on n'est pas absolument d'accord pour savoir à quel titre, les païens qui se seront soumis à la Loi juive.

Depuis l'époque de Daniel, les Juifs sont persuadés que ces événements sont imminents et qu'ils vivent au temps de la fin. Cette idée se trouve presque à chaque ligne des apocalypses. La prière juive n'a pas d'autre objet, que de hâter la venue des événements; l'apocalyptique n'est qu'un essai de calculer quand viendra la fin.

Ces idées juives ont agi sur Jésus, soit directement par les éléments qu'elles ont fournis à sa pensée, soit indirectement par la réaction qu'elles ont provoquée dans sa conscience.

L'idée du Royaume a été au centre de sa prédication et de ses préoccupations. L'évangile qu'il a prêché est essentiellement l'évangile du Royaume. Ce Royaume vient de Dieu, il n'est pas dû à l'activité des hommes, la prédication de Jésus n'a pas pour objet de le préparer, mais plutôt de préparer les hommes pour lui. Il naît par un acte créateur de Dieu, semblable à celui par lequel la plante sort de la graine (*Mc. 4, 26-29*)². Il est une économie nouvelle et non la continuation de l'économie actuelle (*Lc. 16, 8; 20, 34; Mc. 10, 30; Mt. 12, 32*). Son apparition mettra fin à la domination de Satan (*Lc. 11, 21-22*)³, elle sera accompagnée d'un jugement qui s'exercera sur tous les hommes (*Mt. 25, 31-46; 8, 11-12; 13, 40-43*). Dans le Royaume les conditions

1. *Daniel 7, 9-27; Apc. Joh. 20, 11-15.*

2. Jésus n'a pas plus que l'antiquité l'idée d'un développement naturel, l'idée que la plante toute entière est contenue en germe dans la graine. Il pense que la semence meurt et que la plante naît par un acte créateur de Dieu, c'est ce qu'exprime aussi l'apôtre Paul quand il dit : « Il faut que le grain de blé meure » (*I Cor. 15, 36*).

3. Le discours sur Bézélzéboul (*Mc. 3, 22 s.*) permet de voir que les guérisons ont pour Jésus ce caractère d'être des défaites de Satan.

d'existence sont, pour l'essentiel, les mêmes que sur la terre. L'expression « hériter la terre, » le terme extrêmement fréquent de « venue du Royaume, » indiquent nettement que ce Royaume vient sur la terre. Le terme de « trésor dans le ciel, » (*Mt. 5, 12 ; etc.*) en indique seulement l'origine transcendante. On peut y entrer, le cas échéant, sans mourir (*Mc. 9, 1*). On y entre avec les infirmités que l'on peut avoir (*Mc. 9, 43-47*). Ailleurs, la conception est un peu différente et l'on trouve l'idée que dans le Royaume il n'y aura pas de sexe (*Mc. 12, 25*). Certaines personnes (les apôtres) y occuperont une place à part (*Mt. 19, 28*). Il y aura des places d'honneur (*Mc. 10, 40*). Sur tous ces points la pensée de Jésus suit fidèlement les voies tracées par l'eschatologie juive. Sur un point important elle s'en sépare de la manière la plus nette : Jésus réagit énergiquement contre la conception politique du Royaume. Pour lui, le Royaume est une réalité éthique. Il s'est toujours refusé à être le Messie politique que le peuple attendait¹. L'idée de domination du chef sur laquelle reposent toutes les sociétés humaines, n'a aucune place dans le Royaume de Dieu (*Mc. 10, 42-45*). En enseignant qu'il fallait payer le tribut à César, Jésus a refusé de prendre à l'égard des autorités romaines l'attitude d'hostilité et de révolte, seule logique s'il avait eu en vue une domination d'ordre politique (*Mc. 12, 13-17*). Le Royaume est pour Jésus une réalité spirituelle, c'est la domination universelle de Dieu. Il a un caractère transcendant c'est-à-dire est réalisé par Dieu et non par l'effort de l'homme.

On s'est demandé si Jésus n'avait pas été plus loin encore et s'il n'avait pas substitué un Royaume spirituel et actuel au Royaume eschatologique de la tradition juive. Contre l'idée d'un Royaume existant déjà dans le cœur de ceux qui réalisent certaines dispositions, il faut d'abord citer un grand nombre de textes qui contiennent soit explicitement, soit implicitement l'idée du Royaume futur (Par exemple *Mt. 5, 4. 5. etc. ; 6, 20 ; 16, 28. etc.*), il faut remarquer en outre que si Jésus

1. Le récit *Mt. 4, 8-10*, qui montre Jésus repoussant, comme venant de Satan, la tentation de s'arroger un pouvoir politique n'est pas historique au sens ordinaire du mot, mais c'est l'expression symbolique de l'état d'âme de Jésus à l'égard de la question du pouvoir politique du Messie.

n'avait pas eu l'idée d'un Royaume futur, il serait difficile d'expliquer l'importance que l'élément eschatologique a eue dans la pensée des premiers Chrétiens.

VI. Il faut cependant reconnaître qu'un certain nombre de textes paraissent contenir l'idée du Royaume actuel. Le principal est *Luc 17, 20-21* ; Jésus répond à des Pharisiens qui lui demandent quand viendra le Royaume : « Le Royaume ne viendra pas μετὰ παρατηρήσεως, on ne dira pas : il est ici ou il est là. Voici, le Royaume de Dieu est ἐντὸς ὑμῶν. » Ce texte présente plusieurs difficultés d'interprétation. D'abord le mot παρατηρήσις qui s'y trouve est un *apax* dans la langue du Nouveau-Testament. En grec classique le sens de ce mot est « observation des astres faite par des augures pour en tirer des indications sur l'avenir ; » il ne faut donc pas traduire, comme on le fait d'ordinaire, « avec éclat » mais « d'une manière qui puisse être calculée et prévue d'avance. » Le sens à donner aux mots ἐντὸς ὑμῶν est difficile à déterminer. Nous écartons d'abord l'interprétation donnée par Henri Monnier : « incarné en moi, Jésus, qui me trouve au milieu de vous¹, » car, dans le passage qui nous occupe, Jésus ne fait aucune allusion à la relation qu'il peut y avoir entre le Royaume et lui. L'interprétation qui pourrait sembler la plus naturelle, grammaticalement au moins, « le Royaume est actuellement réalisé dans vos cœurs, » est absurde, puisque Jésus s'adresse à des Pharisiens, c'est-à-dire à des adversaires. L'idée du Royaume ἐντὸς ὑμῶν s'oppose à l'idée du Royaume ὧδε ἢ ἐκεῖ. Il y a dans cette dernière notion l'idée que connaître l'endroit où le Royaume sera manifesté permettra d'y entrer. Ceci dit, deux interprétations sont possibles :

1° En laissant à ἐστὶν le sens du présent : « Le Royaume de Dieu est virtuellement dans vos cœurs, de sorte que quand il viendra vous y entrerez. » Mais il ne faut pas oublier que la phrase qui nous occupe s'adresse à des Pharisiens auxquels Jésus peut difficilement avoir dit : « Vous entrerez dans le Royaume. »

2° En donnant à ἐστὶν le sens du futur, ce qui est parfaitement légitime si l'on pense que la phrase de Jésus a été pro-

1. HENRI MONNIER, *La Mission historique de Jésus*, Paris, 1906, p. 204.

noncée en araméen, le sens serait : « Le Royaume sera dans vos cœurs, c'est-à-dire dans les cœurs de ceux qui seront préparés à le recevoir. » On n'y entrera pas pour des conditions locales mais parce qu'on sera intérieurement préparé.

Quelle que soit celle de ces deux interprétations qu'on choisisse, notre texte ne peut être compris que comme se rapportant aux conditions d'entrée dans le Royaume.

En passant en revue tous les autres passages qui paraissent fournir des arguments à l'appui de l'idée du Royaume actuel, on verrait qu'ils parlent seulement de la réalisation actuelle des conditions d'entrée dans le Royaume, et par là de sa possession virtuelle. Il faut aussi tenir compte de ce fait que, si le Royaume n'est pas actuel pour Jésus, il est du moins assez proche pour que, par prolepse, il puisse en être parlé comme s'il était déjà réalisé.

VII. De la notion du Royaume, on passe tout naturellement à celle du Roi, c'est-à-dire au problème de la conscience messianique de Jésus¹.

Jésus a certainement eu conscience d'être lui-même le Messie. La place qu'il s'attribue dans son enseignement, la manière dont il invite les hommes à venir à lui, l'attitude souveraine qu'il prend à l'égard de la tradition, la manière dont il oppose par son « Moi je vous dis » sa propre autorité à celle de l'Ancien-Testament, tout cela ne peut s'expliquer que s'il a eu la conviction d'être envoyé par Dieu pour réaliser son œuvre sur la terre. L'œuvre de Dieu, pour un Juif de cette époque, c'était le Royaume, donc, par le seul fait qu'il se croyait appelé à travailler à l'œuvre de Dieu, Jésus devait être amené à cette conviction qu'il avait à réaliser le Royaume de Dieu et par suite qu'il était lui-même le Messie.

Il n'y a pas lieu cependant d'admettre sans contrôle et sans restrictions les affirmations messianiques que contiennent les évangiles, parce qu'elles ont été rédigées par des Chrétiens qui les ont transformées en y introduisant leurs propres vues christologiques.

S'il est certain que Jésus s'est cru le Messie, il n'est pas

1. H.-J. HOLTZMANN, *Das messianische Bewusstsein Jesu. Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1907.

douteux qu'il a refusé d'être le Messie qu'attendaient les Juifs; sa conception du Royaume le lui interdisait. Le fait que Jean-Baptiste, prêchant un Messie qui devait non pas bénir mais châtier Israël, a pu trouver des auditeurs et grouper des disciples prouve que, malgré tout, la conception messianique n'avait pas la fixité et l'immutabilité que nous sommes parfois tentés de lui prêter, et qu'elle pouvait prendre des formes nouvelles. Sur un premier point Jésus réagit contre la conception générale : le Messie n'est pas pour lui un dominateur politique, un chef qui commande avec autorité à son peuple. S'inspirant peut-être du Serviteur de l'Eternel dont parle le Second-Esaïe (*Es.* 53), Jésus a conçu l'idée du Messie abaissé et souffrant. Constatant qu'il ne pouvait avoir sur le peuple l'action qu'il recherchait sans vivre d'une vie errante, il en est venu à l'idée que le Messie devait vivre précisément de cette vie, d'où son affirmation que « le Fils de l'Homme, c'est-à-dire le Messie transcendant descendu du ciel, n'est pas venu pour être servi mais pour servir » (*Mc.* 10, 45). Malgré cela, il ne renonce pas à ce qui faisait le contenu de l'espérance eschatologique juive, seulement il projette dans l'avenir tout ce qui contredit sa notion du Roi humilié. De là vient son idée d'une seconde venue du Messie. L'avènement glorieux, les cataclysmes, le triomphe, l'anéantissement des adversaires, tout cela est réservé pour le retour du Christ, Jésus le croit tout proche (*Mc.* 9, 1).

VIII. La pensée de Jésus sur la portée de ses souffrances et de sa mort est difficile à interpréter parce que les déclarations qu'il a pu faire sur ce point ne nous sont parvenues que par l'intermédiaire d'hommes qui avaient sur le sacrifice du Christ des idées très arrêtées dues, pour l'essentiel, à la théologie paulinienne.

La théorie des évangélistes, telle qu'on la trouve dans le récit de Marc, est simple. Dès le début de sa narration, Marc a soin d'indiquer au lecteur, non pas nettement sans doute, mais dans le lointain, la perspective de la mort de Jésus. La discussion sur le jeûne contient une allusion au moment où l'époux sera ôté à ses amis et où ceux-ci pleureront (*Mc.* 2, 20). Plus loin, à la suite du second conflit relatif au sabbat, il est parlé d'un complot des Pharisiens et des Hérodiens destiné à

faire périr Jésus (3, 6). Cette hostilité juive va croissant à mesure que le récit s'avance, et l'histoire s'achemine ainsi vers le drame de la passion. C'est, par exemple, l'accusation de folie portée contre Jésus (3, 20 s.). A partir de l'épisode de Césarée de Philippe une transformation se produit; l'idée de la mort qui avait été jusque-là à l'arrière plan devient l'idée centrale à laquelle tout est rapporté. Elle est l'objet d'un enseignement direct que Jésus donne à ses disciples et qui porte non seulement sur le fait de sa mort, mais sur sa nécessité, sur son mode, sur les épisodes de la passion, et enfin sur la résurrection. Cet enseignement est répété par trois fois sans que les disciples le comprennent (*Mc.* 8, 31; 9, 30-32; 10, 32-34). Jésus n'accepte pas seulement comme possibles les événements qu'il annonce, il va au-devant d'eux. C'est pour mourir qu'il monte à Jérusalem (10, 38).

Il n'est pas difficile de démêler dans cette conception la trace d'idées postérieures à Jésus. En fait, on ne saurait admettre ni que Jésus n'ait aucunement prévu sa mort¹, ni qu'il l'ait conçue comme absolument nécessaire et qu'il en ait parlé ainsi à ses disciples. Dans la première hypothèse, on ne comprendrait pas que les disciples aient pu sortir de l'abattement causé par l'arrestation et par l'exécution de leur maître; sans doute le fait qu'ils ont repris courage et poursuivi l'œuvre commencée, s'explique par la foi à la résurrection, c'est-à-dire par des visions que la tradition postérieure a concrétisées en disant que Jésus était ressuscité; mais si les disciples avaient été surpris par la mort de leur maître et avaient cru que tout était perdu, les conditions psychologiques nécessaires pour la genèse de la foi à la résurrection n'auraient pas été réalisées, et cette foi n'aurait pas pu naître. D'autre part, si Jésus avait enseigné à ses disciples la nécessité de sa mort et son caractère rédempteur, comment ceux-ci auraient-ils été surpris par un événement qu'ils devaient attendre, avec crainte sans doute, mais aussi avec la certitude du succès final? Les évangélistes tâchent de tourner la difficulté en faisant intervenir l'inintelligence des disciples; mais si les apôtres n'avaient pas saisi la pensée de leur maître,

1. Opinion de MAURICE VERNES, art. *Jésus* dans la *Grande Encyclopédie*, t. 21, p. 139.

comment auraient-ils pu conserver le souvenir de ses paroles? L'enseignement de Jésus sur sa mort, rapporté par les évangélistes, s'inspire de la théologie paulinienne. Jésus lui-même n'a pas, à notre connaissance, donné un enseignement de cet ordre; tout au plus pourrait-on admettre qu'il a laissé apercevoir à ses disciples la possibilité de sa mort. Cette conclusion, nous le verrons, est confirmée par l'étude des événements qui se déroulent à Jérusalem pendant la dernière semaine de la vie de Jésus.

Si Jésus a, dans une certaine mesure au moins, prévu sa mort, qu'en a-t-il pensé? Sur ce point, non plus, les textes ne permettent pas de formuler une réponse précise. Les affirmations des évangélistes sur la nécessité de la mort de Jésus, n'expliquent pas le mode de son efficacité. La parole sur le Fils de l'Homme qui « donne sa vie en rançon pour plusieurs, » (*Mc 10, 45*) ne peut être invoquée, car elle est une addition paulinisante de quelque rédacteur de l'évangile¹.

On n'a pas le droit de prêter à Jésus des idées dogmatiques en supposant, pour expliquer son silence, que ses auditeurs n'étaient pas préparés à les comprendre. Ce serait admettre qu'il y a dans l'enseignement apostolique un commentaire autorisé et un complément nécessaire de l'enseignement de Jésus. L'historien ne peut opérer avec de tels postulats dogmatiques.

On peut considérer comme une des caractéristiques essentielles de la pensée de Jésus, son sentiment d'immédiate dépendance à l'égard de Dieu, sa certitude absolue d'accomplir une œuvre qui est celle de Dieu et que Dieu ne peut abandonner. Au moment où il a vu que les choses ne tournaient pas comme il le désirait et l'attendait, au lieu de se décourager et de se désespérer, il a dû penser que le plan de Dieu n'était pas tel qu'il l'avait cru. Il a dû être ainsi amené, puisqu'il souffrait et que peut-être il allait mourir, à considérer que les souffrances et même la mort du Messie faisaient partie du plan divin pour l'avènement du Royaume: il est impossible de se représenter la forme que Jésus a donnée à cette idée. *Esaïe 53* a pu servir de guide à sa pensée mais on ne saurait en fournir une preuve décisive.

1. MAURICE GOGUEL, *L'Evangile de Marc*, p. 205.

IX. Pendant son ministère itinérant, ses voyages et son court séjour à Jérusalem, Jésus et ses disciples ont dû vivre ensemble, en particulier prendre leurs repas en commun. Sur ce point la tradition des évangiles est parfaitement naturelle et simple et il n'y a aucune raison de la mettre en doute. C'est à peine si certains récits laissent deviner que, par moments, Jésus s'est séparé de ses disciples pour se recueillir, après la journée de Capernaum, par exemple, ou bien après la première multiplication des pains. Mais ce qui est dit de ces courtes périodes de retraite prouve qu'elles étaient exceptionnelles.

X. Les repas communs de Jésus avec ses disciples devaient avoir, par certains côtés au moins, un caractère religieux. Les Juifs ne se mettaient pas à table sans prononcer une bénédiction; Jésus a certainement suivi cette coutume sans, pour cela, s'astreindre à observer celles des prescriptions talmudiques qui pouvaient être déjà codifiées à ce moment-là.

Pour les quelques repas dont nous parlent les évangiles, l'usage de la bénédiction de table est attesté. Dans les deux récits de multiplication des pains (*Mc. 6, 14; 8, 6. et par.*), dans le récit du repas d'Emmaüs¹ (*Lc. 24, 30*), Jésus rompt le pain et prononce la bénédiction comme avait coutume de faire le père de famille juif. Il pourrait même sembler qu'à Emmaüs, la bénédiction prononcée par Jésus serve de signe de reconnaissance et révèle aux deux disciples la véritable personnalité de leur compagnon de route. Toutefois, si l'on regarde le récit de près, on constate qu'il ne dit pas que les disciples reconnaissent Jésus à la fraction du pain, mais que leurs yeux s'ouvrent à ce moment-là (*Lc. 24, 31*), ainsi l'épisode d'Emmaüs ne suffit pas pour établir que Jésus avait enseigné à ses disciples une formule de bénédiction de table comme il leur avait enseigné une prière.

XI. Ne faut-il pas considérer que, parmi les repas présidés par Jésus, certains ont eu un caractère plus directement religieux? La question se pose à propos d'un récit qui a pour

1. Il est parfaitement légitime de se servir de ce récit bien qu'on n'admette pas son historicité. Il suffit que le narrateur évangélique ait pensé rapporter un épisode historique et sur ce point sa pensée n'est pas douteuse.

les narrateurs évangéliques une portée particulière. Nous voulons parler du récit connu sous le nom de la multiplication des pains. Ce récit est répété deux fois dans chacun des évangiles de Marc et de Mathieu, sans doute parce que l'auteur du second évangile n'a pas su reconnaître deux récits parallèles d'un même fait dans les deux narrations trouvées dans sa source¹.

Dans ces récits, l'élément miraculeux n'apparaît que d'une manière assez discrète. Les évangélistes ont certainement pensé raconter un fait surnaturel, mais il n'est pas évident que la préoccupation du miracle ait occupé une place centrale dans leur esprit; on peut même se demander si, dans la forme primitive du récit, il ne s'agissait pas d'une distribution toute naturelle. Si le narrateur avait voulu raconter un prodige, il aurait insisté davantage sur la multiplication elle-même, et aurait expliqué comment, sous la main de Jésus, les quelques pains se sont transformés. Or il n'y a rien de semblable dans le récit synoptique, il est seulement dit que les pains suffisent pour nourrir tous les assistants, et qu'on recueille encore des morceaux. Ce qui est au premier plan, c'est l'idée de la fraction du pain accompagnée de bénédiction, et c'est l'idée de la distribution. Faut-il voir là quelque chose qui de près ou de loin ressemble à l'eucharistie? Plusieurs théologiens l'ont pensé², et cette opinion paraît fort ancienne puisqu'on la trouve déjà dans le quatrième évangile qui donne un discours eucharistique comme commentaire de la multiplication des pains (*Jean 6, 26 s.*), et qu'on la rencontre aussi dans les liturgies anciennes³.

On peut considérer comme historique que, dans une circonstance impossible à préciser, Jésus a pris les quelques pains qu'il avait à sa disposition, a prononcé la bénédiction en les rompant et les a fait distribuer par ses disciples. Les détails sur le nombre des assistants et sur le fait qu'ils ont été rassasiés ont sans doute été ajoutés par un rédacteur

1. MAURICE GOGUEL, *L'Evangile de Marc*, p. 164 s.

2. MAURICE GOGUEL, *L'Evangile de Marc*, p. 160, n. 1.

3. Rapportant les paroles de consécration du pain et du vin eucharistiques, ces liturgies donnent un détail qui ne se trouve pas dans le récit du dernier repas mais dans celui de la multiplication des pains (Ayant levé les yeux au ciel, *Mc. 6, 41.*). Voir le texte de ces liturgies dans BRIGHTMANN, *Liturgies eastern and western*, I, Oxford; MDCCCXCVI.

pour donner un caractère miraculeux au récit¹. On a ajouté dans les mêmes conditions que la scène se passait dans un lieu désert où la foule avait suivi Jésus et où elle ne pouvait trouver à se nourrir.

Comme nous avons essayé de le montrer ailleurs² les multiplications occupent dans le plan de l'évangile de Marc une place très significative ; elles viennent à la fin de la première partie de l'évangile et terminent le récit des efforts de Jésus pour agir sur le peuple. Dans la seconde partie du récit, Jésus ne s'occupe plus que de ses disciples. Il faut noter en outre qu'après chacune des multiplications l'évangéliste a eu soin de montrer Jésus en conflit avec les Juifs, et qu'après la seconde il place un récit où éclate l'inintelligence des disciples. Il a voulu montrer par là que Jésus échoue dans la tentative qu'il fait en distribuant le pain à la foule et que même ses disciples ne le comprennent pas. Soit que l'évangéliste ait conçu les multiplications comme des actes de miséricorde, soit qu'il y ait vu de mystérieux sacrements, elles apparaissent dans son récit comme un dernier effort tenté après les échecs déjà subis pour conquérir le peuple. Lorsque Jésus voit que cette dernière tentative n'est pas couronnée de succès il se tourne vers ses disciples et renonce à agir sur le peuple.

Joh. Weiss³ estime que nous avons ici à la fois une anticipation de la cène et une prophétie parabolique de la mort de Jésus, l'idée de communion, telle qu'elle sera développée dans la théologie paulinienne, servant d'intermédiaire entre l'idée de la distribution du pain et celle de la mort. Cette explication a quelque chose d'un peu artificiel et ne doit pas être retenue. Si l'évangéliste avait aperçu un rapport entre la mort de Jésus et la distribution du pain, il aurait su l'exprimer clairement.

Albert Schweitzer va plus loin encore que Joh. Weiss et voit dans la multiplication des pains, non seulement une anticipation de la cène mais déjà un sacrement véritable. C'est une anticipation du festin messianique (*Die Vorfeier des messianischen Mahles*). En tant que celui qui doit être manifesté

1. ALBERT SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906, p. 373.

2. MAURICE GOGUEL, *L'Evangile de Marc*, p. 164 s.

3. JOHANNES WEISS, *Das älteste Evangelium*, Göttingen, 1903, p. 217.

comme Messie, Jésus distribue solennellement des aliments à ceux qu'il veut avoir autour de lui quand il célébrera le repas messianique, comme pour leur donner un droit à y participer¹.

Cette théorie fait une trop large place à l'hypothèse. C'est en effet sans aucune preuve que Schweitzer prête à Jésus une conception sacramentaire. On sent l'idée préconçue que la communion doit être expliquée par la multiplication des pains² mais c'est là proprement expliquer ce qui est obscur par ce qui est plus obscur encore. C'est aller trop loin que de parler de « sacrement eschatologique. »³ Nous avons ici un exemple remarquable de ce que Schweitzer appelle « l'expérimentation historique », c'est-à-dire de la méthode qui, constatant l'insuffisance des sources pour reconstruire l'histoire, cherche à l'imaginer d'une manière qui rende raison des données du problème. Cette méthode est éminemment dangereuse. Les résultats auxquels elle peut conduire n'ont pas toute la certitude à laquelle l'histoire peut atteindre.

XII. Pour éclairer la portée de l'acte accompli par Jésus en invitant la foule à manger du pain avec lui et ses disciples, il faut se rappeler la place que l'image du repas a occupée dans l'enseignement de Jésus.

Cette image se trouve déjà dans la tradition apocalyptique du judaïsme à laquelle l'évangile fait tant d'emprunts. On la rencontre dans certains livres canoniques, comme le livre d'Esaïe ou le livre des Psaumes; elle y prend deux formes voisines, celle du repas, celle du pâturage.

1. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, II, p. 57; *Von Reimarus zu Wrede*, p. 373 s.

2. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, II, p. 57.

3. ALB. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, p. 373 s. Il est intéressant de suivre sur ce point la pensée de Schweitzer. Il pense que dans la bénédiction Jésus ne rend pas grâce seulement pour la nourriture mais aussi pour le Royaume à venir. La distribution est un sacrement pour la rédemption (*ein Sakrament zur Errettung*). Cela dépasse ce qui est donné par le texte. A l'appui de sa pensée Schweitzer n'a aucun argument direct à apporter. Ce n'en est pas un que de dire, comme il le fait, que la croyance à la proximité du grand jugement eschatologique devait amener les hommes à chercher une garantie qui puisse leur assurer le salut dans la crise imminente, car rien n'indique que cette garantie ait dû être conçue sous la forme d'un sacrement. La conclusion à laquelle aboutit Schweitzer et qui est *Das Abendmahl am See Genesareth war ein geheimes eschatologisches Sakrament* (p. 376) ne nous paraît donc pas fondée.

4. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, p. 6 s.

Dans le livre d'Esaïe c'est l'image du repas qui domine.

« L'Eternel des armées prépare à tous les peuples
[sur cette montagne
« Un festin de mets succulents, dit le prophète,
« Un festin de vins vieux,
« De mets succulents pleins de moelle,
« De vins vieux clarifiés. »

(*Es.* 25, 6; *Cf.* 55, 1-2; 65, 13; *Ps.* 132, 15;)

Dans *Ezéchiel* 34 (13-19), c'est au contraire l'image du pâturage qui est développée. Les deux idées sont combinées dans le *Psaume* 23.

« L'Eternel est mon berger, dit le psalmiste, je ne
[manquerai de rien,
« Il me fait reposer dans de verts pâturages,
« Il me dirige vers des eaux paisibles.

« Tu dresses devant moi une table,
« Tu oins d'huile ma tête et ma coupe déborde. »

Les mêmes images se retrouvent dans les livres sapientiaux.

Une parabole des Proverbes montre la Sagesse offrant un repas aux hommes : « Venez, dit-elle, mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai mêlé » (*Prov.* 9, 5). Dans le *Siracide* la Sagesse est comparée à une vigne, elle dit : « Venez à moi, vous qui me désirez et rassasiez-vous de mes fruits.... Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif » (24, 17-21). Le *Siracide* dit ailleurs : « Elle lui fait manger le pain de l'intelligence et boire l'eau de la sagesse » (15, 3. *Cf. Sap.* 16, 20).

Dans les textes qui précèdent, les termes de repas et de nourriture sont des images plutôt que des idées précises; cependant l'image, par sa persistance, devait tendre à se transformer en une conception réaliste. C'est ce qui paraît s'être produit dans le courant apocalyptique. Le livre d'Hénoch, par exemple, parle d'un arbre merveilleux qui est dans le paradis et dont les fruits seront mangés par les élus après le jugement (24, 4. *Cf. Test. XII Patr.*, *Lévi* 18; il déclare ailleurs que les justes et les élus mangeront avec le Fils de l'Homme (62, 4). On lit dans l'apocalypse de Baruch : « La terre rendra son fruit dix mille fois. Sur un cep il y aura mille branches, et sur chaque branche mille grappes, chaque grappe aura mille grains

et chaque grain donnera une mesure de vin. Ceux qui auront faim jouiront largement... En ce temps-là les provisions de manne descendront de nouveau du ciel et on les mangera, car on aura vu la fin des temps » (*Baruch* 29, 5-8).

Dans le christianisme primitif, l'image de la nourriture donnée aux fidèles, ou du banquet, est très répandue. On lit, par exemple, dans l'Apocalypse de Jean : « Celui qui vaincra, je lui donnerai à manger de l'arbre de vie » (2, 7). « Ils n'auront plus faim, ils n'auront plus soif... l'agneau les conduira aux sources d'eau vive » (7, 16-17). « Heureux ceux qui sont appelés au festin des noces de l'Agneau » (19, 9).

Ces idées se trouvent aussi chez Jésus : il ne faut pas, il est vrai, attacher trop d'importance au fait que certaines paraboles, comme celles du festin des noces (*Mt.* 22, 1 s.) ou des dix vierges (*Mt.* 25, 1 s.), présentent le Royaume sous l'image d'un banquet de noces. Il ne faut pas non plus s'arrêter au fait que, dans une des béatitudes, Jésus promet à ceux qui ont faim qu'ils seront rassasiés, car il n'est pas certain qu'il faille interpréter ces termes dans un sens réaliste. Il faut attacher plus d'importance à une parole comme *Luc* 14, 15 : « Heureux celui qui mangera du pain dans le Royaume de Dieu. » Bien que cette parole n'ait pas été prononcée par Jésus, mais par quelqu'un du peuple, il n'est pas téméraire de penser qu'elle exprime sa pensée, puisqu'il l'accepte et en fait le point de départ de l'enseignement qu'il donne à ce moment-là. De cette parole il faut en rapprocher d'autres, par exemple la déclaration eschatologique qui accompagne la distribution de la coupe de communion : « Je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que j'en boive de nouveau avec vous dans le Royaume de mon Père » (*Mc.* 14, 25 et par.). Dans le même contexte Luc fait dire à Jésus : « Je dispose du Royaume en votre faveur, afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table, dans mon Royaume » (*Luc* 22, 29. 30). Enfin Mathieu a conservé cette parole de Jésus : « Beaucoup viendront d'Orient et d'Occident et seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux, mais les enfants du Royaume seront jetés dans les ténèbres du dehors » (*Mt.* 8, 11. 12).

Pour certaines de ces paroles on pourrait hésiter entre l'interprétation littérale et l'interprétation symbolique, mais

pour d'autres, comme pour la déclaration eschatologique qui accompagne la distribution de la coupe, le sens réaliste est seul admissible. Il ne serait pas légitime sans doute de dire que Jésus a identifié le Royaume à un banquet, il faut dire seulement qu'il a eu très nettement l'idée d'un banquet messianique.

XIII. Ceci admis, on est autorisé à penser que l'épisode de la distribution de pain que Jésus fait au peuple assemblé autour de lui est une anticipation du banquet messianique. Peut-être est-il aussi légitime d'admettre — mais seulement à titre d'hypothèse — que ce caractère d'un repas pour lequel nous sommes particulièrement renseignés, tous les repas de Jésus l'avaient aussi. Par lui même le repas avait un caractère religieux, non seulement à cause de la bénédiction par laquelle il s'ouvrait, mais encore parce que la nature même des choses le faisait apparaître aux yeux de ceux qui y participaient comme une anticipation du repas messianique. Ceci nous paraît vrai sans qu'il soit nécessaire de rapporter, comme le faisait Renan, la fraction du pain à une institution de Jésus.

CHAPITRE II

Le dernier repas de Jésus.

I. Date et caractère du dernier repas de Jésus. — II. La Pâque juive au temps de Jésus. — III. La date du dernier repas. — IV. Les récits du dernier repas ne s'accordent pas avec le rituel de la Pâque. — V. Le sens de *Luc 22, 15-16*. — VI. La situation de Jésus au moment de son dernier repas. — VII. Pourquoi Jésus est-il venu à Jérusalem? — VIII. La trahison de Judas. — IX. Judas a-t-il assisté au dernier repas? — X. L'état d'âme de Jésus au moment du dernier repas. — XI. Lieu où fut célébré le dernier repas. — XII. A quel moment du repas se placent la distribution du pain et celle du vin? — XIII. Dans quel ordre le pain et la coupe ont-ils été distribués? — XIV. La distribution du pain et le commentaire qui l'accompagne. — XV. La distribution de la coupe et le commentaire qui l'accompagne. — XVI. Jésus a-t-il fait libation avec la coupe? — XVII. Jésus a-t-il lui-même pris part à la cène. — XVIII. La déclaration eschatologique. — XIX. Inauthenticité de l'ordre de répétition. — XX. Authenticité de la coupe eschatologique. — XXI. Inauthenticité de la coupe d'alliance. — XXII. Authenticité du pain. — XXIII. Conclusion.

I. La célébration de la cène se rattache au dernier repas pris par Jésus avec ses disciples, quelques heures avant son arrestation, la veille de sa mort. Il n'y a pas lieu de mettre en doute l'historicité de cet épisode¹. Jésus n'avait aucune raison de se départir, pendant son séjour à Jérusalem, de la coutume qu'il avait de prendre ses repas avec ses disciples. A quelle date faut-il placer ce dernier repas, en d'autres termes, ce repas a-t-il été un repas pascal?²

1. La relation de l'eucharistie avec le dernier repas de Jésus a été contestée, en dehors des critiques cités p. 45, n. 5, par D.-F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen, 1835 s. § 420, II, p. 436-442, trad. LITTRÉ², Paris, 1853, II, 2, p. 437 s. (STRAUSS n'a pas maintenu cette opinion dans *Leben Jesu für das deutsche Volk*³, Bonn, 1895, II, p. 270 et dans *Christliche Glaubenslehre*, Tübingen, Stuttgart, 1840 s., II, p. 558.)

2. On ne doit pas faire intervenir ici les travaux des liturgistes catholiques comme BICKELL (*Messe und Pascha*, Mainz, 1872; *Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier*, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1880) ou A.-F. SKENE (*The Lord's supper and the paschal ritual*, Edinburgh,

II. Pour répondre à cette question, il n'est pas nécessaire d'examiner quelle a été l'origine et quel était le sens primitif de la fête de Pâque¹. Il suffit de voir ce qu'elle était au temps de Jésus. Nous sommes renseignés sur ce point par les prescriptions du Code Sacerdotal (*Exode 12, 1-20; 13, 1-16; Lévitique 23, 5-7; Nombres 9*). La Pâque était essentiellement la commémoration du sacrifice célébré par les Israélites au moment de la sortie d'Égypte. « Le deuxième jour de ce mois (le premier mois), avait dit l'Eternel, on prendra un agneau pour chaque famille.... Ce sera un agneau sans défaut, mâle, âgé d'un an, vous pourrez prendre un agneau ou un chevreau. Vous le garderez jusqu'au quatorzième jour de ce mois et toute l'assemblée d'Israël l'immolera entre les deux soirs. On prendra de son sang et on en mettra sur les deux poteaux et sur le linteau de la porte des maisons où on le mangera. Cette même nuit on en mangera la chair rôtie au feu; on la mangera avec des pains sans levain et des herbes amères. Vous ne le mangerez point à demi-cuit et bouilli dans l'eau, mais il sera rôti au feu avec la tête, les jambes et l'intérieur. Vous n'en laisserez rien jusqu'au matin et s'il en reste quelque chose le matin, vous le brûlerez au feu. Quand vous le mangerez, vous aurez vos reins ceints, vos souliers aux pieds, et votre bâton à la main; et vous le mangerez à la hâte; c'est la Pâque de l'Eternel. Cette nuit-là je passerai dans le pays d'Égypte, et je frapperai tous les premiers-nés du pays d'Égypte, depuis les hommes jusqu'aux animaux et j'exercerai des jugements contre tous les dieux de l'Égypte. Je suis l'Eternel. Le sang vous servira de signe sur les maisons où vous serez; je verrai le sang et je passerai par-dessus vous et il n'y aura point de plaie qui vous détruise, quand je frapperai le pays d'Égypte. Vous conserverez le souvenir de

1894) qui cherchent à montrer que la liturgie de l'eucharistie s'inspire directement du rituel pascal, car, leur thèse fût-elle démontrée, elle le serait seulement pour une époque relativement tardive. On ne serait pas en droit de reporter, *ipso facto*, la relation entre la Pâque et l'eucharistie jusqu'à la première cène.

1. Sur l'origine et le caractère primitif du développement de la Pâque, consulter, outre les « *Théologies de l'Ancien-Testament* » et les « *Histoires de la religion d'Israël* » de SCHULTZ, MARTI, SMEND, etc., J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israëls*⁴, Berlin, 1895, p. 82 s. J. ROBERTSON SMITH, *Die Religion der Semiten*, trad. STÜBE, Freiburg, i. B., Leipzig, Tübingen, 1899, p. 189, 213, 266, etc. TH. REINACH, *La fête de Pâques*, Paris, 1906.

ce jour et vous le célébrerez par une fête en l'honneur de l'Eternel. Vous le célébrerez comme une loi perpétuelle pour vos descendants » (*Exode 12, 3-14*).

Les prescriptions de la Loi avaient été commentées et précisées par les rabbins. Tout un traité du Talmud, le traité *Pesachim* trace une série de règles minutieuses pour la célébration de la Pâque. La rédaction en est postérieure à l'ère chrétienne. Il y a cependant lieu de penser que le tableau qui y est tracé correspond exactement à ce que la Pâque était au temps de Jésus¹.

Le sacrifice devait être offert par le maître de la maison ou par quelqu'un de ses serviteurs. Après que l'agneau avait été rôti suivant les règles traditionnelles, l'assemblée se réunissait dans une pièce où devaient se trouver des lits de repos comme on en avait pour les repas chez les personnes aisées². « Même les pauvres en Israël, dit le Talmud, devront s'accouder sur le lit pour prendre leur repas en signe de liberté, et ils ne devront pas boire moins que les quatre coupes³ réglementaires, même ceux qui vivent de la charité publique⁴. » La première coupe était accompagnée d'une action de grâce pour le vin et d'une autre pour la fête, puis on consommait les herbes amères et les azymes, enfin l'agneau rôti⁵. Au moment où la seconde coupe était versée, le fils de la maison interrogeait son père sur la fête qu'on célébrait. Le père faisait une réponse appropriée à l'âge de l'enfant, il rappelait les malheurs d'Israël en Egypte et sa délivrance par l'Eternel⁶. On chantait ensuite la première partie du Hallel (*Ps. 113-118*)⁷. Puis venaient la troisième coupe suivie de la bénédiction du

1. Nous citons le traité *Pesachim* d'après les pages de la traduction de MOÏSE SCHWAB (*Le Talmud de Jérusalem*, t. V, Paris, 1882).

2. C'est à cela que correspond l'ἀνάγκαιον ἐστρωμένον dont parle Mc. 14, 15.

3. On devait consommer quatre coupes en souvenir des quatre termes employés pour désigner le salut dans le récit de la sortie d'Egypte. Cf. WÜNSCHE, *Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Göttingen, 1878, p. 329. Ces coupes ne devaient pas être collectives mais individuelles, ainsi que le prouve ce passage du traité *Berachot* (V. 9) « Personne ne doit boire d'une coupe et la tendre ensuite à un autre car les hommes se dégoûtent les uns les autres. » (Cité par SPITTA, *Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier*, Göttingen, 1904, p. 163.) Y voir aussi *Berachot* VI, 1 (SCHWAB, t. I, p. 114).

4. P. 147.

5. P. 149 s.

6. P. 150.

7. P. 152.

repas et la quatrième après laquelle on terminait le Hallel¹.

III. Nous avons essayé de montrer ailleurs² que la chronologie rapportée par la tradition primitive est celle que donne le quatrième évangile qui met le dernier repas de Jésus le 13 Nisan au soir, la veille par conséquent du jour où se célébrait la Pâque. Cette chronologie est aussi celle que suit la meilleure des traditions utilisées par Marc. Un système différent est supposé seulement dans l'épisode de la préparation de la Pâque (*Mc. 14, 12-16*) qui appartient à une couche très secondaire de la tradition. Mais comme on a soutenu que Jésus, pour une raison ou pour une autre, a célébré la Pâque un jour d'avance, la question du caractère du dernier repas de Jésus n'est pas entièrement résolue par là.

IV. Examinons ce qui est dit du dernier repas.

Au premier abord on peut penser que l'acte de Jésus qui prend du pain, le rompt en prononçant la bénédiction et le distribue, se rattache au rituel de la Pâque. Cette opinion se heurte pourtant à plusieurs difficultés. L'emploi du terme de pain (*ἄρτον*) ne s'explique pas s'il s'agit du repas pascal où l'on ne consommait que des pains sans levain ou Massot (*ἄζυμα*).

L'auteur de notre récit, qui parle à plusieurs reprises de la fête des Massot, ne pouvait ignorer cet usage³. De plus, dans le repas pascal, le pain sans levain était distribué, non pas pendant que les convives mangeaient, mais après le repas proprement dit, ce qui ne s'accorde pas avec notre récit. On pourrait, il est vrai, supposer que Jésus a rattaché les paroles qu'il voulait prononcer, non à la distribution rituelle du pain

1. P. 132. Un théologien allemand qui a eu deux fois l'occasion d'assister à la célébration de la Pâque, une fois à Jérusalem et une fois en Allemagne, PAUL VOLZ, en a donné une description intéressante qui, sur presque tous les points, est d'accord avec les indications du Talmud (*Z. N. T. W.*, 1906, p. 247 s.). Il n'y a que peu de détails nouveaux : les deux fois il y avait sur la table une coupe de vin couverte destinée à Moïse ou au Messie. Ce trait témoigne de préoccupations eschatologiques assez vives. Il en est de même de ces paroles prononcées par le maître de maison : « Célébrons la Pâque, cette année ici dans l'exil, l'année prochaine nous la célébrerons dans le pays d'Israël. » On n'est pas en droit de conclure de là que déjà au temps de Jésus les préoccupations eschatologiques aient eu place dans la célébration de la cène. La possibilité du fait doit cependant être admise.

2. MAURICE GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la passion*, Paris, 1910, chap. II.

3. J. WELLHAUSEN, *Ἄρτον ἔκλασεν*, *Z. N. T. W.*, 1906, p. 182.

sans levain, mais à une distribution supplémentaire. Il reste toutefois que Luc qui s'attache à faire du dernier repas de Jésus un repas pascal, supprime les mots « pendant qu'ils mangeaient » qui se trouvent chez Marc et chez Mathieu. Cette intervention d'un homme qui, son récit le prouve, connaissait admirablement le rituel de la Pâque, n'est pas sans importance et vient à l'appui de notre observation.

La distribution de la coupe qui accompagne celle du pain au cours du repas, ne convient pas non plus pour le rituel pascal, car les coupes marquaient comme des intervalles au cours du repas. Ici encore, l'impression qu'a eue Luc vient confirmer la nôtre. Le troisième évangéliste qui parle, non pas d'une mais de deux coupes, les place à des moments qui cadrent avec le rituel juif, l'une au commencement du repas, l'autre tout à la fin, « après qu'ils eurent soupé. »

A toutes ces raisons qui sont nettement défavorables à l'hypothèse d'après laquelle le dernier repas de Jésus aurait été un repas pascal, s'ajoute un argument d'ordre négatif. Si, au cours d'un repas pascal, Jésus avait voulu accomplir un acte particulier qui restât gravé dans la mémoire de ses disciples, ne l'aurait-il pas rattaché à l'agneau pascal, élément essentiel de la fête, et non au pain et au vin qui n'y jouaient qu'un rôle accessoire¹? Ainsi le récit du dernier repas de Jésus, ne contient rien qui oblige à penser à un

1. W. BRANDT, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums*, Leipzig, 1893, p. 294. On a pensé parfois que Jésus avait célébré la cène, non pas au cours d'un repas pascal, mais au cours d'un *kiddusch*, c'est-à-dire au cours d'un de ces repas que les Juifs célébraient au début des fêtes et le vendredi soir au moment où le sabbat allait commencer. (C'est par exemple l'opinion de Box, *The jewish antecedents of the Eucharist*, *Journal of theological studies*, 1902, p. 357-369 et celle de BATIFFOL, *Etudes... l'eucharistie*, p. 34.) Cette hypothèse a pour elle que les prières eucharistiques de la Didachè présentent, comme l'a montré DREWS (art. *Eucharistie*, *R. E.*, V, p. 563), de grandes analogies avec les bénédictions du *kiddusch*. Mais, de ce que, à l'époque de la Didachè, il y a contact entre l'eucharistie et le *kiddusch*, il ne s'en suit pas que ce contact ait existé à l'origine et n'ait pas été suggéré dans la suite par l'analogie toute extérieure qui existait entre les repas religieux des Chrétiens et ceux des Juifs. Contre la théorie, il faut faire observer que Jésus n'avait aucune raison de célébrer un *kiddusch* un jeudi, et que les textes ne semblent pas indiquer qu'on ait eu l'habitude d'en célébrer un le 13 nisan au soir. La théorie de l'eucharistie-*kiddusch* ne subsiste donc que réduite à ceci : Jésus s'est inspiré des formules juives de bénédiction. Entendue ainsi, la théorie n'a plus aucune raison d'être. Contre la théorie de l'eucharistie-*kiddusch*, voir MANGENOT, *Les soi-disant antécédents juifs de l'eucharistie*, *Revue du clergé français*, 15 févr. 1909.

repas pascal. Les différents détails du texte de Marc indiquent au contraire, qu'il y est question d'un repas ordinaire. Le récit de Mathieu est, sur ce point, identique à celui de Marc.

Il n'en est pas de même de celui de Luc. Par la manière dont il dispose les éléments du récit, le troisième évangéliste fait nettement du dernier repas de Jésus un repas pascal¹.

La distribution d'une coupe qui est racontée d'abord, (22, 17) répond à celle qui ouvrait la cérémonie de la Pâque, puis vient la bénédiction et la distribution du pain, non au cours du repas, mais, le moment n'étant pas précisé, sans doute immédiatement après la distribution de la coupe (22, 19). La seconde coupe enfin (22, 20), est placée, comme dans le rituel juif, à la fin du repas².

Luc a donc transformé le récit qu'il trouvait chez ses devanciers, de manière à en écarter tout ce qui s'accordait mal avec le rituel pascal. L'hypothèse inverse ne peut même pas être envisagée, car si Marc avait voulu substituer un repas ordinaire à un repas pascal, il n'aurait pas laissé subsister le récit de la préparation.

V. Nous n'avons pas jusqu'ici tenu compte de la déclaration de Jésus, par laquelle s'ouvre chez Luc le récit du dernier repas. « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir, je vous déclare en effet que je n'en mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu » (*Lc.* 22, 15-16). La plupart des exégètes pensent que la Pâque que Jésus a désiré manger, c'est précisément celle qu'il est sur le point de célébrer avec ses disciples³. On a remarqué que cette interprétation ne rendait pas raison du contenu du texte, Jésus déclarant qu'il ne mangera plus la Pâque, précisément au moment où il va la célébrer; de là l'hypothèse extrêmement séduisante que cette déclaration appartenait primitivement à une tradition

1. ED. SCHWARTZ, *Z. N. T. W.*, 1906, p. 25.

2. Luc ne mentionne pas comme les deux autres évangélistes le chant du Hallel.

3. HOLTZMANN, *H. C.*, I³, p. 408. JOH. WEISS, *Schr.*, I, p. 470 et dans MEYER, II³, p. 616. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae*, Berlin, 1904, p. 121. LOISY, *Ev. syn.*, II, p. 526. GODET (*Commentaire sur l'Evangile de St Luc*³, Neuchâtel, 1888 s., II, p. 458 s.), estime que c'est la Pâque chrétienne qui est visée ici.

qui faisait mourir Jésus avant la célébration de la Pâque¹.

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc que la tradition primitive ne faisait pas du dernier repas de Jésus un repas pascal².

VI. Dans quelles conditions Jésus a-t-il pris son dernier repas le Jeudi 13 Nisan? D'après les Synoptiques il n'était arrivé à Jérusalem que depuis quelques jours. Marc place son entrée solennelle dans la ville, le Dimanche précédent. Son activité dans la capitale aurait donc été très brève. Cette indication est sujette à caution. La division en journées, qui fixe seule la durée du séjour de Jésus à Jérusalem, n'appartient pas à la couche la plus ancienne de la tradition³. Jésus peut avoir séjourné à Jérusalem plus longtemps que ne le dit Marc.

D'après les Synoptiques, Jésus a été à Jérusalem constamment en butte à l'hostilité des autorités juives, et a eu sans cesse à se débattre contre les Scribes et les Pharisiens qui lui posaient des questions insidieuses. Le récit de ces entretiens paraît avoir été emprunté par Marc à un recueil des disputes de Jésus avec ses adversaires, il n'est pas certain que tous aient été primitivement localisés à Jérusalem⁴.

1. BURKITT AND BROOKE, *St Luke 22, 15. 16; What is the general meaning?* *The Journal of theological Studies*, 1908, *July*, p. 569 s., cf. HARNACK, *Th. Litg.*, 1909, col. 49.

2. Admettent que le dernier repas de Jésus n'a pas été un repas pascal : BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 303. HAUPT, *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahls Worte*, Halle, 1894, p. 20. JOACHIM, *Die Ueberslieferung über Jesu letztes Mahl*, *Hermes*, 1895, p. 39. H.-H. WENDT, *Lehre Jesu*², p. 569. ANDERSEN, *Das Abendmahl*, p. 33 s. O. HOLTZMANN, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 95. BATIFFOL, *Etudes... l'eucharistie*, p. 44. ED. SCHWARTZ, *Z. N. T. W.*, 1906, p. 23. HARNACK, *Th. Litg.*, 1909, col. 49.

Pensent au contraire que le dernier repas de Jésus a été un repas pascal : KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zürich, 1867 s., III, p. 232. WEIZSÄCKER, *Apost. Zeit.*, p. 575. ALEX. BRANDT, *Die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls*, *Z. f. w. Th.*, 1888, p. 34. CHWOLSON, *Das letzte Passahmahl Christi*, St-Petersbourg, 1892. ED. STÄPFER, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*², Paris, 1898, p. 114. ALB. RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, II, p. 351 s. SCHAEFER, *Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung*, Gütersloh, 1897, p. 119. BOVON, *Théologie du Nouveau-Testament*, Lausanne, 1893, I, p. 337. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*², Leipzig, 1900, II, p. 526. P. W. SCHMIDT, *Die Geschichte Jesu*, Tübingen, Leipzig, 1904, II, p. 369 s. WABNITZ, *Histoire de la vie de Jésus, La passion, la mort et la résurrection de Jésus*, Montauban, 1904, p. 100. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1909, p. 189.

3. MAURICE GOGUEL, *Ev. de Mc.*, p. 219, 249.

4. MAURICE GOGUEL, *Ev. de Mc.*, p. 251.

Les évangélistes paraissent cependant tracer un tableau assez exact de la dernière période de l'activité de Jésus. Ils le présentent bien accueilli par le peuple, triomphant de ses adversaires dans les discussions qu'il a avec eux, et excitant par là, chez les chefs juifs, Pharisiens et prêtres, une haine d'autant plus violente que la faveur du peuple l'oblige à se dissimuler. L'entrée à Jérusalem, le dessein concerté en secret par les autorités, la décision prise par elles de se saisir de Jésus par ruse et de le faire périr en secret, tous ces faits qui ne peuvent appartenir qu'à la période jérusalémite, donnent bien ce caractère au séjour de Jésus dans la capitale.

VII. Pourquoi Jésus était-il venu à Jérusalem? A cette question, la foi a de bonne heure répondu : il y était venu pour mourir. Cette affirmation se trouve, de la manière la plus nette, chez Marc. « Voici, fait dire l'évangéliste à Jésus, nous montons à Jérusalem, le Fils de l'Homme sera livré aux grands-prêtres et aux scribes, ils le condamneront à mort et le livreront aux païens, on l'outragera, on lui crachera au visage, on le frappera, on le tuera » (*Mc. 10, 33-34; Cf. 8, 30-32; 9, 30-32*). L'attitude de Jésus contredit de la manière la plus nette l'idée qu'il ne serait venu à Jérusalem que pour y mourir. Son entrée dans la ville, entrée qu'il a soin de combiner de façon à en faire un accomplissement conscient et voulu d'une prophétie messianique (*Zach. 9, 9*), n'est pas celle d'une victime qui se dirige vers l'autel; c'est celle d'un roi qui vient prendre possession de son trône, et qui réclame la soumission de ses sujets. Jésus vient à Jérusalem pour y recevoir la consécration messianique et non pas pour se livrer à ses bourreaux. L'angoisse de Gethsémané, la lutte que Jésus doit soutenir pour accepter la coupe qui lui est tendue, est la preuve la plus nette que l'on puisse désirer que la mort n'était pas le but vers lequel marchait Jésus.

Venir dans la capitale était une nécessité pour lui car c'était là seulement, à cause de l'importance religieuse plus encore que politique de Jérusalem pour Israël, que pouvait se décider le sort d'un ministère comme le sien. En Galilée, ni le succès, ni l'échec ne pouvaient être définitifs : l'échec le plus complet pouvait être réparé par un succès à Jérusalem, et le succès le plus vif n'était valable que s'il était ratifié

en Judée. La logique même de la situation devait conduire Jésus dans la capitale de la théocratie pour en appeler de son échec ou pour y confirmer son succès.

Jésus n'a pas dû entrer à Jérusalem sans avoir quelque doute sur le succès final : il connaissait trop bien l'état d'âme des chefs du peuple pour ne pas savoir à l'avance qu'ils chercheraient à le perdre. Il ne pouvait se dissimuler, par exemple, qu'un acte comme celui qu'il allait accomplir, en chassant les vendeurs du temple, devait exaspérer leur haine et la rendre irréductible. D'ailleurs les précautions qu'il prend pour échapper à ses ennemis, le soin qu'il a, sinon de se rendre chaque soir à Béthanie¹, du moins de passer la nuit au jardin des oliviers², prouve qu'il se savait entouré de dangers.

VIII. La situation cependant, au moment où Jésus allait se mettre à table avec ses disciples, le jeudi soir, n'aurait pas été telle qu'il ait dû considérer la partie comme définitivement perdue, sans l'intervention de Judas. Il convient maintenant de rechercher ce qu'on peut considérer comme établi sur cet épisode de l'histoire de la passion.

La tradition évangélique est unanime à affirmer que Jésus a été trahi par Judas, bien qu'elle varie un peu dans la manière de rapporter cette trahison³.

D'après Marc, Jésus, en annonçant ses souffrances et sa mort, parle aussi de la trahison, mais en termes vagues qui n'indiquent pas que le traître fera partie du groupe des disciples (*Mc. 9, 31; 10, 33*). Le premier récit détaillé sur la trahison se trouve au *chapitre 14, 10-11*, dans un texte qui, dans la source, devait se trouver immédiatement après la mention du complot formé par les Juifs contre Jésus (*14, 1-2*)⁴. L'épisode doit donc être daté du 13 Nisan. Judas va trouver les Juifs pour leur livrer Jésus. Ceux-ci se réjouissent et lui pro-

1. Cette indication de Marc n'appartient pas, nous l'avons vu, à la couche la plus ancienne de la tradition. MAURICE GOGUEL, *Ev. de Mc.*, p. 214.

2. Ceci résulte non seulement de l'indication de *Luc 22, 39* qui peut appartenir à la tradition primitive, mais encore de ce fait que Judas sait qu'il trouvera Jésus au jardin des oliviers.

3. Il est fait allusion à la trahison dans les passages : *Mc. 3, 19. Mt. 10, 4. Lc. 6, 16. Jean 6, 71. 12, 4. Actes 1, 16. 25. 1 Cor. 11, 23.*

4. MAURICE GOGUEL, *Ev. de Mc.*, p. 256.

mettent de l'argent. Judas cherche alors une circonstance favorable pour livrer son maître.

Le récit n'est pas parfaitement cohérent, on ne voit pas quelle place y occupe la promesse d'argent. Si l'intérêt avait déterminé la démarche de Judas, le narrateur ne dirait pas qu'il va pour livrer Jésus, mais qu'il va pour offrir de le livrer. La promesse d'une somme d'argent paraît avoir été ajoutée à la tradition pour expliquer l'acte de Judas.

Marc raconte ensuite qu'au cours du dernier repas, avant la distribution du pain et du vin, Jésus annonce qu'un des siens le trahira. L'épisode est introduit presque dans les mêmes termes que le récit de la cène par les mots : « Comme ils étaient à table et comme ils mangeaient » (*Mc. 14, 18 s.*). Un des deux récits vient en surcharge de l'autre; ils ne peuvent être empruntés tous les deux à la même tradition¹. Comme le récit de la cène est rattaché à ce qui précède et à ce qui suit, c'est l'épisode de l'annonce de la trahison qui doit être considéré comme secondaire². Dans le récit de Marc, la désignation du traître n'a pas la netteté qu'elle aura plus tard, par exemple chez Mathieu ou dans un des passages du récit de Jean. Jésus déclare seulement aux disciples qu'un d'eux le trahira. Tous l'interrogent et il répond : « C'est un des Douze, celui qui met la main avec moi dans le plat. » Il ajoute que « quant au Fils de l'Homme, il s'en va comme il est écrit, mais que, pour l'homme par qui il est livré, il vaudrait mieux n'être jamais né. »

Ce récit ne suppose pas nécessairement la présence de Judas. Il est au contraire plus facile à comprendre si Judas n'est pas là. Le texte dit que tous les disciples interrogent Jésus en lui disant : « Est-ce moi? » Si Judas avait été là, ou bien il aurait posé la même question et aurait été désigné aux autres, ou bien il se serait tu et son silence l'aurait clairement trahi. La désignation faite par Jésus a donc dû laisser subsister un certain vague. L'indication du *verset 20* ne doit pas être prise dans un sens littéral. Le terme « celui qui met la main avec moi dans le plat » ne vise pas, comme dans le quatrième évangile, un geste précis accompli au moment

1. ED. SCHWARTZ, *Z. N. T. W.*, 1906, p. 23 s.

2. LOISY, *Ev. syn.*, I, p. 100; II, p. 518.

même où Jésus parle, il se rapporte à un acte habituel¹. Ce que Jésus veut dire, c'est seulement : je serai trahi par un de mes intimes.

L'évangéliste paraît avoir quelque peu détourné cette péricope de son sens primitif. Il l'a placée pendant un repas, parce qu'il a entendu au sens littéral la phrase sur la main mise dans le plat. Partant de là, il a dû supposer que Judas était présent et faire de la parole prononcée par Jésus une désignation précise du traître. La scène ainsi décrite est incohérente. On ne se représente pas comment Judas clairement signalé, a pu continuer à rester avec les autres disciples, pourtant l'évangéliste ne dit pas qu'il soit sorti alors qu'il aurait difficilement pu omettre ce détail. Ce caractère du récit actuel confirme notre analyse de la tradition.

Après l'annonce de la trahison, Judas ne réapparaît dans l'évangile de Marc, qu'au moment où il met son projet à exécution et arrive avec les soldats et les serviteurs du sanhédrin au jardin de Gethsémané, où sans doute il savait devoir trouver Jésus².

Le récit de Mathieu (26, 21-25) suppose la tradition qu'a utilisée Marc et la développe sur certains points. Dans le récit de la démarche faite par Judas auprès des Juifs, Mathieu a fait disparaître la petite incohérence que nous avons signalée chez Marc. Il montre Judas venant demander ce qu'on lui donnera pour livrer Jésus : on se met d'accord pour trente pièces d'argent. Il est probable que ce récit est le développement du détail ajouté à la tradition chez Marc. Mathieu peut avoir fixé la somme payée à Judas en s'inspirant d'un passage de Zacharie. « Si vous le trouvez bon, dit le prophète, donnez-moi mon salaire, sinon ne me le donnez pas. Et ils pesèrent pour mon salaire trente sicles d'argent » (*Zach. II, 12*)³.

1. Il faut l'entendre dans le sens qu'indique le *Psaume 41, 10* :

Celui-là même avec qui j'étais en paix,
Qui avait ma confiance et qui mangeait mon pain
Lève le talon contre moi.

Cf. R. SMITH, *Relig. der Semiten*, trad. STÜBE, p. 241.

2. Cf. *Jean*, 18, 2.

3. Il faut remarquer aussi qu'une tradition historique donnerait un nom de monnaie au lieu de parler de pièces d'argent.

L'épisode de l'annonce de la trahison est placé par Mathieu comme par Marc, et se déroule de la même manière. Chez lui, plus directement encore que chez Marc, la phrase sur la main mise dans le plat constitue une désignation directe du traître. Cette désignation est en outre confirmée par la question de Judas : « Est-ce moi? » et par la réponse de Jésus : « Tu l'as dit. »

Au récit que Marc donne de l'arrestation et qu'il reproduit entièrement, Mathieu ajoute seulement un détail : Jésus demande à Judas : « Mon ami, pourquoi es-tu ici? » (26, 50).

Le premier évangéliste ajoute à ce qu'il tire de Marc une tradition particulière sur le repentir et la mort de Judas (27, 3-10). Le détail du champ du potier paraît s'inspirer de la même prophétie de Zacharie qui a fixé à trente pièces d'argent la somme payée à Judas¹. Quant au suicide rien ne permet de fixer quelle est son origine. Il ne provient certainement pas d'une tradition très ancienne, car une telle tradition aurait rendu impossible le développement de légendes différentes sur la vie ultérieure et sur la mort de Judas².

Luc raconte qu'immédiatement après la formation du projet des Juifs, Satan entre en Judas qui va trouver les autorités pour s'entendre avec elles sur la manière de leur livrer Jésus. Ceux-ci se réjouissent, lui promettent de l'argent qu'il accepte, et il cherche une occasion favorable pour mettre son projet à exécution à l'insu du peuple (*Luc 22, 3-6*). Il y a ici un essai d'explication de la trahison par le fait que Satan s'est emparé de Judas. Comme chez Marc, la promesse d'argent est inexplicquée, car Judas se rend auprès des Juifs, non pour leur proposer un marché, mais pour se concerter avec eux sur la manière de leur livrer Jésus.

1. « L'Eternel me dit : jette-le au potier ce prix magnifique auquel ils m'ont estimé. Et je pris les trente pièces d'argent et je les jetai dans la maison de l'Eternel pour le potier. » *Zach. 11, 13*.

2. Voir par exemple *Actes 1, 18 s.* et un fragment de PAPIAS (*Patrum apostolicorum opera*, ed. GEBHARDT, HARNACK et ZAHN. I, 1², p. 93 s.). Sur le développement de la légende de Judas voir WREDE, *Judas Ischarioth in der unchristlichen Ueberlieferung, Vorträge und Studien*, p. 127 s. L'histoire de Judas était un thème merveilleux pour l'imagination populaire ainsi qu'on peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur les légendes réunies par OSKAR DÄHNHARDT, *Sagen zum Neuen Testament (Natursagen II)*, Leipzig, Berlin, 1909, p. 235 s.

L'annonce de la trahison par Jésus est placée à table, comme dans les autres récits, mais avant et non après la cène. Le récit est plus bref chez Luc que chez les autres narrateurs; les disciples s'interrogent l'un l'autre mais ne posent pas de question à Jésus. Il y a annonce de la trahison mais non désignation du traître (*Luc 22, 21-23*).

Dans le récit de l'arrestation, Luc n'ajoute qu'un seul détail : lorsque Judas l'a désigné par un baiser, Jésus lui dit : « Mon ami, tu trahis le Fils de l'Homme par un baiser ! » (*Lc. 22, 48*). Il y a là un trait qui doit marquer tout l'odieux de la conduite de Judas et qui a été certainement ajouté par Luc, car les autres narrateurs n'auraient eu aucune raison de l'omettre.

La tradition que suit le quatrième évangile¹ représente un stade de l'évolution plus avancé que celle que nous trouvons dans les Synoptiques. L'annonce de la trahison est placée beaucoup plus tôt. Déjà, à la fin du *chapitre 6*, après le discours sur le pain de vie, Jésus y fait allusion, « L'un de vous est un diable, » dit-il, et l'évangéliste a soin de préciser qu'il s'agit de Judas (*6, 70-71*).

Le quatrième évangéliste rapporte une intervention fâcheuse de Judas à propos de l'onction de Béthanie; il murmure sur la perte du parfum et regrette que la valeur n'en ait pas été donnée aux pauvres; l'évangéliste ajoute qu'il n'avait aucun souci des pauvres, mais qu'étant voleur et porteur de la bourse, il avait intérêt à ce qu'elle fût bien garnie (*12, 4-6*). Il y a là le développement d'une tradition dont le premier stade se trouve dans le récit de la somme d'argent donnée à Judas.

Sur l'histoire même de la trahison, Jean est plus bref que les autres. Au commencement du *chapitre 13*, il dit seulement que Satan avait déjà formé le projet que Judas livrât son maître (*13, 2*)²; mais il ne rapporte pas à cet endroit, comme le

1. Nous ne parlons ici du quatrième évangile que dans son ensemble. Sur les différentes couches qu'on peut reconnaître dans le récit qu'il donne de l'annonce de la trahison, voir MAURICE GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la passion*.

2. Le ms. D (05) suppose que Satan avait déjà mis au cœur de Judas de livrer Jésus. Cette leçon est en contradiction avec *13, 27* où il est dit que c'est après que Judas a mangé le morceau trempé que Judas entre en lui. Voir MAURICE GOGUEL, *Les Sources...*

font les Synoptiques, la démarche de Judas auprès des Juifs. Il semble bien que ce n'est qu'après la désignation du traître que Judas se mette à agir et qu'au commencement du *chapitre 13*, Jean place seulement un projet de Satan qui n'a pas encore reçu un commencement d'exécution. La désignation du traître est placée à table au commencement de la soirée. Le récit est plus développé chez Jean que chez les autres évangélistes. Jésus annonce aux disciples qu'un d'eux le trahira, ils se demandent de qui il parle. Poussé par Pierre, le disciple penché sur le sein de Jésus interroge le maître, et obtient de lui qu'il désigne le traître en lui donnant un morceau trempé. Tout cela doit, ainsi que le montre le contexte, être compris comme un *a parte*². Jésus donne le morceau à Judas en qui Satan entre à ce moment même. Il lui dit ensuite : « Hâte-toi de faire ce que tu as à faire. » Les disciples ne comprennent pas le sens de ces paroles mais supposent que Jésus invite Judas à préparer ce qui est nécessaire pour la fête, ou à donner quelque aumône (13, 21-30). Il n'est plus question après cela de Judas qu'au *chapitre 18*, lorsqu'il apparaît avec les soldats pour arrêter Jésus.

Résumons maintenant ce qui appartient aux diverses couches de la tradition.

La plus ancienne connaît seulement le fait de la trahison et de l'initiative prise par Judas, elle sait aussi que Jésus avait prévu la trahison et qu'il en avait parlé à l'avance à ses disciples.

Les quatre évangélistes développent cette donnée du récit primitif en donnant comme motif à l'acte de Judas la cupidité. C'est dans le quatrième évangile que l'explication est présentée de la manière la plus nette, mais Marc l'indique déjà.

L'annonce de la trahison par Jésus a été aussi précisée. La tradition parlait seulement de la désignation par Jésus d'un de ses familiers; les évangélistes, matérialisant l'indication « un de mes compagnons de table, » ont placé la scène pendant un repas, et deux d'entre eux, Mathieu et Jean, en ont fait une désignation expresse du traître.

1. Il en est ainsi dans le texte actuel qui semble provenir de la juxtaposition de deux sources dont l'une seulement contenait une désignation personnelle du traître. Voir MAURICE GOGUEL, *Les sources...*

Le quatrième évangéliste, allant plus loin encore que les autres, raconte que le maître n'avait pas seulement prévu la trahison, mais qu'il l'avait, en quelque sorte, provoquée en invitant Judas à faire ce qu'il avait à faire.

Enfin, à ce qui concerne la trahison proprement dite, le premier évangéliste ajoute une petite notice sur le repentir du traître et sur sa mort.

Les additions faites par les évangélistes représentent une élaboration littéraire de la tradition. Que faut-il penser de son noyau même? On a parfois soutenu que tout l'épisode de la trahison de Judas avait été imaginé pour rompre le cercle des Douze, et faire place à Paul dans le collège apostolique. On aurait alors fait de Judas une personnification du judaïsme hostile à Jésus¹. Cette théorie de Volkmar manque complètement de base. Il n'y avait aucune nécessité à faire disparaître un des apôtres primitifs pour faire place à Paul, puisque celui-ci, loin de se confondre avec les Douze, s'oppose constamment à eux². En outre, rien n'autorise à faire de Judas un représentant du judaïsme.

Le fait que la tradition relative à Judas est certainement antérieure à nos évangiles est une sérieuse présomption en faveur de son historicité. Il serait difficile de comprendre comment une histoire comme celle-là aurait pu naître et se développer sur le terrain chrétien, si elle ne reposait pas sur une base historique solide. Il suffit, pour s'en convaincre, de songer à la vénération toujours croissante dont la tradition a entouré les apôtres. Un critique aussi peu suspect d'un respect excessif de la tradition que Brandt, n'hésite pas à dire que le premier narrateur de l'histoire de Judas n'aurait jamais cru la trahison possible, si elle ne lui avait pas été transmise de source autorisée³. C'est bien là le jugement de la majorité des critiques contemporains⁴. Le fait de la

1. VOLKMAR, *Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung*, Leipzig, 1857, p. 260 s.; *Die Evangelien oder Marcus und die Synopse*, Leipzig, 1870, Zürich, 1876, p. 554 s. G. MARQUARDT, *Der Verrat des Judas Ischariot, ein Sage*, München, 1900.

2. D'ailleurs la tradition recueillie au commencement du livre des Actes (I, 15-26) donne comme successeur à Judas, Mathias et non Paul.

3. W. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 18.

4. KEIM, *Gesch. Jesu*, III, p. 242 s. A. RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, II, p. 360. WREDE, *Vortr. u. St.*, p. 132. P. W. SCHMIDT, *Gesch. Jesu*, II, p. 360.

trahison étant établi, il n'est pas difficile d'admettre que Jésus a pu la prévoir. Il a dû suivre le drame qui se développait dans l'âme d'un des siens. Il est peu probable cependant que Jésus ait nettement désigné le traître au cours d'un repas.

IX. Une question de détail a souvent été débattue : Judas était-il présent au moment où Jésus a célébré la cène ? Les Synoptiques admettent que oui. Marc et Mathieu mentionnent sa présence au début du repas et ne parlent pas de son départ. Luc place la désignation du traître après la célébration de la cène.

La présence de Judas à la cène ne va pas sans soulever de sérieuses difficultés. Comment le traître qui, au milieu de la nuit, arrive à Gethsémané avec les agents des autorités juives, pourrait-il avoir passé la soirée avec Jésus et ses disciples ? Le quatrième évangéliste a vu cette difficulté, et, pour la faire disparaître, a mentionné expressément le départ de Judas¹. Il n'est d'ailleurs pas probable qu'il ait ainsi retrouvé la disposition primitive du récit, car, chez lui, ce départ au milieu de la nuit suppose une désignation précise du traître, qui ne devait pas se trouver dans la tradition primitive.

Le caractère secondaire des récits de l'annonce de la trahison, sous leur forme actuelle, l'impossibilité que Judas ait été auprès de Jésus au moment même où il devait préparer son arrestation, donnent à penser que Judas n'assistait pas au dernier repas².

X. Cette conclusion permet de se faire une idée de l'état

1. L'évangéliste peut avoir mentionné ce départ surtout parce qu'il lui semblait inadmissible que Judas ait assisté aux derniers entretiens de Jésus.

2. Pensent que Judas a assisté à la cène : R. LACROIX, *Judas était-il présent à la Sainte Cène, Revue de théologie et de questions religieuses*, 1882. A. RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, II, p. 360. P.-W. SCHMIDT, *Gesch. Jesu*, II, p. 362 s. 377. CRAMPON. FOUARD. CHEVALIER. DIDON (cités par CHAUVIN, *Etude critique sur la dernière cène et sur la communion de Judas, Science catholique*, 1902). Se prononcent en sens inverse : O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, Tübingen, Leipzig, 1901, p. 361. WABNITZ, *La passion*, p. 112. CHAUVIN, *art. cit.* SCHEGG. CORNELY. KNABENBAUER. FILLION. LE CAMUS. LESÈTRE (cités par CHAUVIN). D'après un passage de l'*Évangile des Hébreux* conservé par Jérôme (*de viris illustribus* 2; NESTLE, *N. T. G. sup.*, p. 79 s.), Jacques, le frère de Jésus, assistait à la cène, c'est là un renseignement dénué de toute valeur, cf. KEIM, *Gesch. Jesu*, III, p. 237, n. 3.

d'âme de Jésus au moment où il se mit à table. Les craintes que lui inspirait l'hostilité des Juifs ont dû prendre une forme précise au moment où, se mettant à table, il a constaté un vide parmi ses disciples et vu que précisément celui qu'il soupçonnait n'était pas là. Il a dû comprendre alors que l'évènement qu'il redoutait était tout proche et que les Juifs influents, dont sa prédication menaçait de ruiner l'autorité, allaient, grâce à l'appui du disciple infidèle, l'entourer d'un filet dont il ne pourrait plus sortir.

Jésus a dû ainsi, au moment où il se mettait à table, avoir l'intuition que ce repas serait le dernier qu'il prendrait avec les siens, et cette conviction qu'il leur communiqua, donna à cette réunion son caractère particulier et sa portée¹.

XI. Les quatre évangiles sont d'accord pour raconter que Jésus a pris son dernier repas à Jérusalem; ils ne précisent pas dans quelle maison. La tradition ultérieure n'a pu se résigner à ignorer ce point et elle a décidé que Jésus avait célébré la cène dans la maison de Marie, mère de Jean Marc, sur l'emplacement de laquelle devait plus tard s'élever l'église de la Sainte-Sion². Cette tradition repose sans doute uniquement sur ce fait que la première communauté de Jérusalem se réunissait dans cette maison³.

XII. C'est au cours de ce repas que Jésus a distribué le pain et le vin à ses disciples. Malheureusement les évangiles ne nous fournissent pas d'indication qui nous permette de préciser à quel moment se placent ces actes. Marc et Mathieu disent seulement : « comme ils mangeaient » (*Mc. 14, 22* ;

1. Contre l'hypothèse que Jésus, à son dernier repas, aurait prévu sa mort prochaine, on a parfois voulu faire valoir l'épisode de Gethsémané. Mais, même en tenant pour historique cet épisode qui n'eut pas de témoin (MAURICE GOGUEL, *L'év. de Mc.*, p. 269), il faut reconnaître que Jésus aurait pu, tout en ayant prévu sa mort, traverser un moment d'angoisse à l'instant où il la voit imminente.

2. TH. ZAHN, *Die Dormitio S. Virginis und das Haus des Johannes Marcus*, Leipzig, 1899. JEAN EBERSOLT, *Les Actes de saint Jacques et les Actes d'Aquila*, Paris, 1902, p. 23 s..

3. La base extrêmement fragile sur laquelle repose cette tradition n'a pas empêché WOHLBERG (*N. k. Z.*, 1906, p. 188) de penser que la cène ayant été célébrée dans la maison de Marie, Marc, son fils, a pu y assister et composer le récit qu'il en donne d'après ses souvenirs personnels. — KEIM (*Gesch. Jesu*, III, p. 235) suppose sans aucune raison que la cène fut célébrée dans la maison de Joseph d'Arimatee.

Mt. 26, 26). Cette indication paraît, à première vue, exclure le commencement du repas car le narrateur aurait dit : « comme ils commençaient à manger. » Pourtant, si la bénédiction prononcée par Jésus correspondait à la bénédiction du pain dans le repas juif, ce serait tout au commencement du repas qu'il faudrait placer la distribution du pain.

La manière dont la distribution de la coupe est racontée, immédiatement après celle du pain, donne à penser qu'elle la suit sans intervalle. D'autre part, la déclaration de Jésus qu'il ne boira plus de vin, paraît supposer que la distribution de la coupe se place à la fin du repas. Tout cela, on le voit, manque de précision.

Chez Luc, la parole dans laquelle Jésus exprime le désir qu'il avait de manger cette Pâque avec ses disciples doit, dans la pensée de l'évangéliste, servir d'introduction à tout le repas. La distribution du pain mentionnée ensuite doit suivre immédiatement; la seconde coupe est distribuée après le repas. Ce dernier détail est le seul qui soit aussi donné par Paul. Il correspond à la place que la coupe de bénédiction occupait dans les repas juifs. S'il se trouvait dans Luc seul, on n'hésiterait pas à penser que son origine doit être recherchée dans l'élaboration que le troisième évangéliste fait subir aux récits de ses devanciers pour présenter le dernier repas de Jésus comme un repas pascal, mais le détail se trouve aussi chez Paul, pour qui le dernier repas, ainsi que nous le verrons, n'est pas un repas pascal. Comme dans la relation paulinienne, la disposition de la coupe après le repas ne répond pas à une conception particulière, il y a quelque chance pour qu'il y ait là un renseignement historique¹.

Au total, les indications que nous possédons sont donc assez vagues, seul le détail de la coupe après le repas a survécu pour des raisons impossibles à reconnaître; pour le reste, nous ne pouvons pas nous faire une idée claire de la manière dont les choses se sont passées. Cela tient sans doute à ce que ces détails n'intéressaient pas les narrateurs évangéliques. De tout ce qui s'est passé au dernier repas, la tradition n'a retenu que les deux faits importants : la distribution

1. Ceci appuierait l'opinion d'OSCAR HOLTZMANN (*Z. N. T. W.*, 1904, p. 99) d'après laquelle un certain intervalle de temps aurait séparé la distribution du vin de celle du pain.

du pain et celle du vin; elle a laissé tomber tout le reste. Nous avons une relation de la première eucharistie, non un récit du dernier repas de Jésus.

XIII. Il ne semble pas qu'il y ait lieu de contester l'ordre donné par Mathieu, Marc et Paul qui placent la distribution du pain avant celle du vin. Il est vrai que Luc parle de la distribution d'une coupe avant celle du pain, que Paul, dans *I. Cor. 10, 16*, parle de la coupe avant le pain, et que la Didachè donne la prière d'eucharistie sur le vin avant celle sur le pain; mais Luc ajoute cette première coupe et maintient celle qui suit la distribution du pain; Paul, quand il raconte le dernier repas, place expressément la distribution du pain avant celle de la coupe, en sorte que le témoignage de la Didachè est isolé, et ne suffit pas à établir l'existence d'une tradition qui aurait donné l'ordre coupe, pain. Le témoignage exprès de Paul et de Luc, qui placent la distribution de la coupe après le repas, établit que l'ordre primitif a bien été pain, coupe¹.

XIV. La cène proprement dite commence par la distribution du pain accompagnée d'un commentaire de Jésus. Il serait précieux de pouvoir fixer les rapports entre les éléments constitutifs de cet acte : distribution par Jésus, consommation par les disciples, commentaire par Jésus. Malheureusement les textes ne sont pas assez précis pour nous permettre de le faire. Marc emploie deux indicatifs au parfait pour la distribution et le commentaire. Il semble donc que, d'après son récit, la parole de Jésus ait suivi la distribution. Mathieu emploie un participe pour la distribution et un indicatif pour la parole, tandis que Luc exprime la distribution par un indicatif et le commentaire par un participe². Chez Mathieu et Luc il semble donc que distribution et commentaire soient deux actes simultanés; cependant il faut remarquer que la différence signalée entre Marc, d'une part, Mathieu et Luc de l'autre, peut être de pure forme. La suite de trois indicatifs au parfait chez Marc était assez lourde pour que les autres rédacteurs de

1. HAUPT (p. 9) et LOISY (*Ev. syn.*, II, p. 530) admettent au contraire l'ordre coupe, pain.

2. Paul qui sous-entend la distribution n'entre pas en ligne de compte.

l'histoire évangélique aient pu éprouver le besoin d'en interrompre la série par un participe. Les rédacteurs de Mathieu et de Luc peuvent donc n'avoir pas eu l'intention de modifier matériellement le récit de Marc. Le texte du second évangile ne permet pas, d'autre part, de tirer des conclusions trop précises. La portée de l'emploi d'une série de parfaits de l'indicatif ne doit pas être exagérée, car Marc, écrivant la phrase que nous étudions, ne s'est sans doute pas préoccupé de marquer exactement le rapport chronologique de la distribution et du commentaire. S'il avait eu un tel souci, il aurait indiqué plus nettement sa pensée.

Nous sommes donc réduits, si nous voulons nous représenter comment les choses se sont passées, à considérer seulement le contenu des paroles de Jésus, et surtout les conditions dans lesquelles elles ont été prononcées. Des trois hypothèses possibles : paroles prononcées avant, pendant ou après la distribution, la dernière doit être *a priori* écartée. La distribution du pain aux apôtres a dû prendre un certain temps ; si Jésus avait parlé après la distribution, un certain temps se serait écoulé entre l'acte de Jésus distribuant et l'instant où le pain serait arrivé au dernier des disciples, et pendant ce temps Jésus aurait gardé le silence. Cette attitude aurait été peu naturelle¹.

L'hypothèse qui répond le mieux à la situation est celle d'après laquelle Jésus commence à prononcer les paroles d'explication au moment même où il commence la distribution. Cette interprétation établit entre la distribution et l'explication le même rapport chronologique qui existe entre la bénédiction et la fraction du pain.

Ainsi, pour la première partie de l'acte, les choses se sont vraisemblablement passées ainsi : Jésus a pris du pain et, en le rompant², a prononcé sur lui la bénédiction. S'il ne s'est pas servi de la formule juive usuelle « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, Roi de l'univers, qui fais produire le pain à la terre, » il en a probablement employé une toute semblable.

1. Il est en outre plus naturel de rapporter *τοῦτο* au pain que Jésus tient en main ou qu'il distribue plutôt qu'au pain qui vient d'être consommé.

2. Il n'y a pas à douter que Jésus ait rompu le pain comme on le faisait avant de manger. OSCAR HOLTZMANN (*Z. N. T. W.*, 1904, p. 98 s.) suppose que le pain s'est fortuitement brisé dans la main de Jésus qui a vu là un présage de sa mort. Cette hypothèse n'est justifiée par rien.

S'il y avait eu quelque chose de particulier dans la bénédiction prononcée, les évangélistes l'auraient relevé. Après la bénédiction il a fait circuler le pain en disant : « Ceci est mon corps. »

XV. Passons maintenant à la distribution de la coupe. Marc énumère les faits suivants : 1° Jésus prend la coupe, 2° il rend grâce, 3° il la distribue, 4° les disciples en boivent, 5° Jésus prononce la parole d'explication. La seule hypothèse exclue est celle d'après laquelle la parole précéderait la distribution. On ne peut écarter *a priori* celle d'après laquelle la parole accompagnerait la distribution et la consommation ; en effet, rien n'indique chez Marc le souci de marquer exactement le développement chronologique de la scène, et un narrateur pour qui le rapport exact des trois faits n'avait pas une importance particulière, devait naturellement être amené à exprimer par une succession dans le discours, des faits qui avaient coexisté dans le temps. Nous avons à choisir entre l'hypothèse d'après laquelle la parole accompagne la distribution et la consommation et celle d'après laquelle elle la suit. Les raisons qui nous ont conduit à adopter la première de ces deux interprétations pour le pain nous déterminent à l'adopter aussi pour la coupe.

Chez Mathieu, l'emploi d'un participe présent implique la simultanéité de la distribution et du commentaire ; mais rien n'indique que ce soit avec intention que Mathieu ait disposé son texte d'une manière qui exprime mieux la suite des faits¹.

XVI. Il est probable que, de même que Jésus a rompu le pain avant de le bénir et de le distribuer, il a lui-même rempli la coupe avant de la faire passer à ses disciples, mais le fait que les évangélistes n'ont pas mentionné ce détail prouve qu'il était sans portée à leurs yeux.

Oscar Holzmann a supposé qu'avant de distribuer la coupe Jésus avait fait libation avec une partie de son contenu. L'argument sur lequel il s'appuie est que, dans le texte de Luc (22, 20), la phrase τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον ne peut se rappor-

1. Luc et Paul donnent un texte abrégé qui ne permet pas de tirer une conclusion précise.

ter au datif ἀματι mais doit se rapporter au nominatif ποτήριον; donc la coupe serait répandue et non le sang ce qui ne s'expliquerait que si Jésus avait fait libation¹. Par ce geste Jésus aurait fait allusion à son sacrifice. O. Holtzmann remarque que dans l'épître aux Philippiens (2, 17) Paul emploie le terme de σπένδομαι pour exprimer l'idée de sa mort.

Cette théorie nous paraît contestable. Il serait bien étrange qu'un geste aussi important que celui de la libation, exprimant la mort, ait pu être accompli par Jésus sans qu'aucun des quatre narrateurs l'ait mentionné; de plus, l'usage de la libation n'est pas attesté dans le monde juif. Nestle ajoute que le geste de Jésus ne correspondrait pas à la libation gréco-romaine. Le passage de l'épître aux Philippiens ne contient qu'une image suggérée à Paul par les usages du monde romain, enfin l'argument tiré de la construction de la phrase n'est pas probant puisque, dans l'hypothèse la plus favorable, Luc donnerait seulement une traduction des paroles prononcées par Jésus².

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc celle-ci : Jésus, d'après la tradition des évangiles, a pris la coupe, l'a bénie, sans doute avec la formule habituelle³, puis il l'a distribuée à ses disciples en prononçant une parole dans laquelle il était question de la coupe, de son sang et d'une nouvelle alliance, parole dont le désaccord de nos sources ne permet pas de fixer exactement la teneur.

Ni pour la coupe, ni pour le pain, la plus ancienne tradition ne connaissait d'ordre de répétition.

XVII. A propos de la distribution du pain et de la coupe, on a parfois posé une question qui a pour le théoricien de la doctrine ecclésiastique de l'eucharistie une certaine importance, mais à laquelle l'historien n'est pas en état de donner une réponse précise. Jésus, s'est-on demandé, a-t-il lui-même mangé du pain et bu du vin distribués par lui à ses disciples? Cette question ne s'est pas posée aux narrateurs, aussi n'y-a-

1. O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, p. 363; *Z. N. T. W.*, 1902, p. 359; 1904, p. 400.

2. NESTLE, *Z. N. T. W.*, 1906, p. 256 s.

3. Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, toi, Roi du monde, qui as créé la vigne.

til rien dans leurs récits qui permette d'y faire une réponse précise¹. Comme les bénédictions prononcées par Jésus s'inspirent des bénédictions prononcées par le père de famille juif, il paraît naturel de penser que l'attitude de Jésus a été celle du maître de maison; il aurait donc goûté au pain et au vin avant de les faire passer aux disciples. Il faut ajouter que la parole eschatologique suppose que Jésus a pris part au repas².

XVIII. Les trois synoptiques font déclarer à Jésus qu'il ne boira plus de vin avant d'en boire de nouveau dans le Royaume de Dieu. Paul ne donne pas cette parole, mais il y a de sérieuses raisons de penser qu'il la lisait dans sa source. L'évangile de Luc attribue à cette parole eschatologique une place à part. Jésus parle d'abord de son désir de manger cette Pâque avec ses disciples « car, dit-il, je n'en mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu; » puis il prend une première coupe qu'il distribue en disant : « Prenez ceci et partagez-le entre vous, car je vous le dis, je ne boirai plus... » C'est ensuite seulement qu'il distribue le pain, puis une seconde coupe, à propos de laquelle il prononce la parole sur le sang et l'alliance.

Le texte de Luc, tel que nous le lisons, ne paraît pas homogène. Il semble bien que la déclaration de Jésus sur la Pâque qu'il ne mangera plus et celle sur le vin qu'il ne boira plus soient deux variantes d'une même déclaration. Jésus ne peut avoir prononcé ces deux phrases l'une après l'autre.

On a soutenu que, dans le récit de Marc lui-même, la parole eschatologique se rattachait originairement à une coupe qui a disparu³. D. Völter observe à l'appui de cette hypothèse que, dans Marc, le *verset* 24 (parole sur l'alliance) et le *verset* 25 (parole eschatologique) ne cadrent pas ensemble. Il y a là en effet deux idées qui appartiennent à deux ordres de pensée nettement différents et entre lesquels on n'aperçoit pas de relation organique⁴. La première est l'idée d'une al-

1. KEIM (*Gesch. Jesu*, III, p. 267); TH. ZAHN (*Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1903, p. 684) se prononcent pour la négative.

2. JÜLICHER (*Zur Gesch.*, p. 239) estime que la manière dont les évangélistes racontent la cène indique que, d'après eux, Jésus s'abstenait.

3. D. VÖLTER, *Paulus und seine Briefe*, Strassburg, 1905, p. 43.

4. LOISY, *Ev. syn.*, II, p. 538 s.

liance conclue par le sang; la seconde est l'annonce d'une séparation qui sera suivie du revoir dans le Royaume. Dans la première déclaration, la coupe intervient comme symbole du sang, dans la seconde, comme coupe de vin. L'existence d'un lien direct entre les deux idées dans la pensée génératrice de la cène est bien invraisemblable. Quand on pense à la simplicité lumineuse de la pensée, des images, des actes de Jésus chaque fois qu'ils nous sont connus par une tradition digne de foi, on peut déclarer impossible qu'il ait juxtaposé deux idées aussi dissemblables. Nous sommes donc amené à conclure, que la relation entre les *versets* 24 et 25 provient de l'évangéliste. La déclaration eschatologique ne pouvait primitivement se rapporter à la coupe, à propos de laquelle Jésus prononce la parole sur l'alliance.

XIX. Luc, après la parole sur la coupe, Paul, après les deux actes de la cène, rapportent un ordre de répétition qu'aurait donné Jésus; il n'est pas douteux que cet ordre ait été introduit sous l'influence de la conviction que c'était pour obéir au Christ qu'on célébrait la cène. S'il est facile, en effet, de comprendre comment cet ordre a pu être introduit dans un texte qui ne le contenait pas primitivement, on ne pourrait pas s'expliquer, s'il avait fait partie de la tradition originale, comment il aurait pu disparaître dans les textes de Mathieu et de Marc¹.

XX. Il faut maintenant poser la question d'authenticité relativement aux trois éléments que les évangiles nous présentent comme constituant la cène, c'est-à-dire à la coupe eschatologique, au pain et à la coupe d'alliance.

1. L'authenticité de l'ordre de répétition est maintenue par KEIM, *Gesch. Jesu*, III, p. 270, 281. BEYSCHLAG, *Das Leben Jesu*, Halle a S., 1883, ³1893, II, p. 429. *Neutestamentliche Theologie*, Halle a S., 1891, ²1896, I, p. 162; (*das gewisseste von allem gewissen was von Jesus überliefert ist*). WEIZSÄCKER, *Apost. Zeit*², p. 574. HARNACK, *Dgsch.*, I³, p. 64, n. 1; *Brot und Wasser*, p. 136. R.-A. HOFFMANN, *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi*, Königsberg, 1896, p. 103-109 (on trouvera là de nombreuses indications bibliographiques). STAFFER, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*², p. 138. SCHEFER, *Das Herrenmahl*, p. 227. O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, p. 364 s. *Z. N. T. W.*, 1904, p. 103. FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 233. ZAHN, *Das Ev. Mt.*, p. 685.

H.-H. WENDT (*Lehre Jesu*², p. 567), croit qu'on ne peut décider si l'ordre de répétition est primitif ou non. HENRI MONNIER (*La mission historique de*

Il n'y a pas de raison pour mettre en doute l'historicité de la déclaration eschatologique. La meilleure garantie de son authenticité c'est son contenu même; il est en relation avec une image employée maintes fois par Jésus, celle du banquet messianique. Cette parole ne contient aucune idée qui ne se trouve ailleurs, dans l'enseignement de Jésus ou dont la présence à ce moment-là puisse soulever la moindre difficulté. On peut fournir une preuve plus directe de son authenticité. Les récits de la résurrection contiennent l'idée de Jésus mangeant et buvant avec ses disciples. La parole eschatologique ne peut s'être formée à un moment où ces récits existaient déjà.

XXI. Passons maintenant à la distribution du pain et à celle du vin.

Une première observation s'impose. L'historicité du pain et de la coupe suppose nécessairement l'existence d'un rapport logique entre ces deux éléments et entre ce qu'ils représentent. Or, si le rapprochement du pain et du vin s'explique comme celui des deux facteurs constitutifs du repas, de l'aliment solide et de l'aliment liquide, un rapport de même ordre n'existe pas entre le corps et le sang qu'ils représentent. Ces deux éléments ne s'opposent pas comme distincts l'un de l'autre et cependant formant un tout par leur réunion, le second est une des parties constitutives du premier. Si l'on avait voulu faire intervenir deux notions qui se répondissent et qui se complétassent l'une l'autre, il eut fallu parler non de corps et de sang, mais de chair et de sang¹. Nous pouvons donc dès maintenant conclure que le symbolisme du corps et celui du sang, par suite que le pain et le vin,

Jésus, p. 302) semble incliner vers l'hypothèse de l'addition mais ne se prononce pas nettement.

Rejetent complètement l'ordre de répétition : B. WEISS, *Leben Jesu*¹, Berlin, 1902, II, p. 475 ; *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, Berlin, 1868, ⁶ 1895, p. 100 s. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 295. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 235-238. SPITTA, *Zur Gesch. u. Lit.*, I, p. 283. GRAFE, *Z. f. Th. u. K.*, 1895, p. 136 s. JOACHIM, *Die Ueberlieferung über Jesus letztes Mahl*, *Hermes*, 1895, p. 39. 47. A. RÉVILLE, *J. de N.*, II, p. 358, 360. BARTH, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*², Gütersloh, 1899, p. 203. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 121. JOH. HOFFMANN, *Das Abendmahl*, p. 90. P.-W. SCHMIDT, *Gesch. Jesu*, II, p. 368. ANDERSEN, *Das Abendmahl*, p. 39. SOLTAU, *Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche*, Berlin, 1906, p. 171. JEAN RÉVILLE, *Orig.*, p. 437 s. LIETZMANN, *Handb.*, III, p. 132.

1. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 294.

n'appartiennent pas, l'un et l'autre, à la même couche de la tradition. C'est le vin qui doit être secondaire par rapport au pain. Car si l'on avait voulu donner un parallèle au sang, on n'aurait pas ajouté le corps, mais la chair.

Cette conclusion est confirmée par d'autres observations. La parole que, d'après la tradition, Jésus prononce en distribuant la coupe d'alliance ne va pas sans soulever de sérieuses difficultés; peu importe, d'ailleurs, que l'on considère comme primitive la forme de Marc qui parle de « sang de l'alliance versé pour beaucoup » ou celle de Luc et de Paul, par laquelle Jésus fait de la coupe « la nouvelle alliance en son sang. » Des deux côtés l'idée fondamentale est la même, il s'agit d'une alliance établie par le sang de Jésus. La pensée est dominée ici par l'idée du sacrifice célébré par Moïse pour sceller l'alliance entre Yahweh et son peuple. Mais ceci soulève une difficulté. L'alliance mosaïque n'a pas été établie par la consommation du sang par les fidèles, ce qui eût été un abominable sacrilège, mais par l'aspersion du sang des victimes sur l'assemblée du peuple. Le commentaire de la coupe d'alliance ne peut être né sur un terrain strictement juif, il doit être d'origine pagano-chrétienne¹.

L'idée d'alliance est-elle bien à sa place au moment du dernier repas de Jésus? Un certain nombre d'exégètes ont pensé que non. Pour eux la mention de l'alliance est une interpolation pauliniste. Cette thèse déjà soutenue par Baur² et par Volkmar³ a été défendue par Bousset⁴, qui invoque en sa faveur la forme sous laquelle Justin a conservé les paroles d'institution. Elle a été reprise récemment par Brandt⁵ et par Wrede⁶.

Pour Brandt, l'idée de la nouvelle alliance, c'est-à-dire d'une religion nouvelle, est une idée paulinienne. Elle ne se

1. On ne peut admettre une explication comme celle que propose R.-A. HOFFMANN (*Die Abendmahlsgedanken*, p. 86) qui pense que les disciples peuvent, comme enfants du Royaume, consommer le sang qui appartient à Dieu.

2. F. C. BAUR, *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie*, herausgegeben von F. F. BAUR, Leipzig, 1864, p. 402 s. *Th. Jahrb.*, 1855, p. 552 s.

3. G. VOLKMAR, *Die Evangelien*, p. 566 s. *Jesus Nazarenus*, p. 115 s.

4. W. BOUSSET, *Die Evangelien citate Justins des Martyrers*, Göttingen, 1891, p. 112 s.

5. W. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 290 s.

6. WREDE, τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης, *Z. N. T. W.*, 1900, p. 69 s. De même J. HOFFMANN, *Das Abendmahl*, p. 145.

trouve ni chez Jésus, ni chez ses premiers disciples. L'attitude des premiers Chrétiens exclut complètement l'idée qu'ils auraient pu considérer le judaïsme comme une forme religieuse dépassée. Les membres de la première communauté de Jérusalem se conduisent en Juifs, non seulement corrects, mais encore zélés, ils n'ont donc pas connu de parole de Jésus parlant d'une alliance nouvelle se substituant au judaïsme.

Les observations de Brandt sur l'attitude des premiers Chrétiens sont parfaitement justes; son raisonnement cependant n'est pas décisif, car il suppose que l'alliance nouvelle ne peut que se substituer à l'ancienne; or ce n'est pas la seule interprétation possible. Quand le Nouveau-Testament parle d'alliance nouvelle, il s'inspire des passages prophétiques¹ où il est question non de l'abolition, mais du renouvellement de l'alliance.

Wrede présente une argumentation différente de celle de Brandt; il part du texte de Marc et de la formule un peu étrange qu'il contient τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης. Il trouve ce double génitif lourd et incorrect et estime que la phrase de Marc est la combinaison d'une déclaration primitive qui serait : « ceci est mon sang, » et de l'idée du sang de l'alliance venue de l'Exode par l'intermédiaire du paulinisme. D'après Wrede, dans la tradition primitive, la parole relative à la coupe aurait été rigoureusement parallèle à la parole relative au pain.

La base sur laquelle repose cette argumentation est bien fragile; sans doute, le double génitif τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης est lourd en grec, mais savons-nous à quel original araméen il répond?

Rien n'autorise, nous semble-t-il, à considérer les paroles de Jésus relatives à la coupe comme inauthentiques pour cette seule raison qu'elles contiennent l'idée de l'alliance².

D'autres arguments nous paraissent avoir plus de portée et venir confirmer nos précédentes observations.

1. Esaïe 55, 3; 59, 21; 61, 8. Jérémie 31, 31; 32, 40. Ezéchiel 16, 60 s. 34, 25. Osée 2, 20.

2. Se prononcent pour l'authenticité de la notion d'alliance : ALEX. BRANDT, *Z. f. w. Th.*, 1888, p. 34. SPITTA, *Zur Gesch.*, I, p. 269. HAUPT, p. 14. KATTENBUSCH, *Christliche Welt*, 1895, col. 339. SCHULTZEN, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Göttingen, 1895, p. 65 s. 68. H.-J. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, I, p. 296 s. SCHWARTZKOPFF, *Du Weissagungen Jesu-Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft und ihre Erfüllung*, Göttingen, 1895, p. 23 s. R.-A. HOFFMANN, *Die Abendmahlsgedanken*, p. 51.

A l'appui de sa théorie, d'après laquelle on ne connaissait avant Paul que le pain et non le vin comme élément constitutif de la cène, Brandt¹ invoque le nom de « fraction du pain » que le rite porte d'abord (*Actes* 2, 42 par exemple). Ce terme serait, il faut l'avouer, étrange s'il était né à un moment où la coupe occupait dans l'eucharistie la même place que le pain. Cette observation est confirmée par le fait que, dans les récits de multiplication des pains et dans les récits des repas pris par Jésus ressuscité avec ses disciples, il est question de distribution de pains, parfois de poissons, jamais de vin². Or, on le sait, ces récits ont, pour les narrateurs tout au moins, une portée eucharistique. Enfin l'incertitude qui a régné longtemps sur le contenu de la coupe est bien plus facile à comprendre si la coupe n'avait primitivement aucune place dans le rituel de la cène³.

La conclusion à laquelle nous aboutissons, est donc que la tradition primitive sur le dernier repas ne connaissait pas la coupe d'alliance⁴.

XXII. Faut-il aller plus loin et considérer aussi la distribution du pain avec la parole qui l'accompagne comme inauthentique, ainsi que l'a pensé Loisy? Le savant critique reconnaît qu'au premier abord, les paroles que les quatre récits donnent comme le commentaire de la distribution du pain semblent fournir « une base non moins solide » que ce qui concerne la coupe eschatologique⁵; pourtant, il estime que ces paroles, elles aussi, sont inauthentiques. Ce qui le détermine à porter ce jugement, c'est qu'elles correspondent à : « Ceci est mon sang, » et qu'elles ne sont pas sur le même plan et ne sont pas conçues dans la même perspective que ce qui est dit du vin à boire dans le Royaume des Cieux⁶.

1. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 292 s.

2. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 293.

3. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 293. Nous n'attribuons pas d'importance au fait que d'après HAUPT, p. 9-11 (cf. EICHORN, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Leipzig, 1898, p. 27) Luc aurait connu une tradition qui ne mentionnait pas la coupe.

4. Cette conclusion est admise par PFLEIDERER, *Das Urchristentum seine Schriften und Lehren*, Berlin, 1902, I², p. 387. JOH. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*², Göttingen, 1900, p. 198 s. *Schr.*; I, p. 190. HEITMÜLLER (art. *Abendmahl*, dans *Die Rel.*, I, col. 29 s.) incline vers cette opinion sans cependant se prononcer formellement.

5. LOISY, *Ev. syn.*, II, p. 538 s.

6. LOISY, *Ev. syn.*, II, p. 539.

Loisy pense que le commentaire de la distribution du pain était primitivement semblable à la parole eschatologique sur le vin. Jésus devait dire : « Je ne mangerai plus de pain jusqu'à ce que j'en mange à nouveau dans le Royaume. » Luc, pour introduire la phrase sur le corps, aura rapporté au repas entier, ce qui était dit primitivement du pain, et aura trouvé ainsi la place d'introduire la phrase « Ceci est mon corps¹, »

Si la présence dans le récit de la cène des mots « Ceci est mon corps » provenait de l'introduction d'une idée paulinienne dans le schéma du dernier repas, cette idée serait précisée davantage, l'interpolateur ne se serait pas borné à l'indiquer, or on ne trouve l'idée paulinienne du corps du Christ dans les mots « Ceci est mon corps, » que si on les interprète à la lumière et au point de vue de la théologie paulinienne.

Il n'est pas contestable que Loisy ait raison de dire que la déclaration eschatologique et la parole « Ceci est mon corps » ne sont pas conçues sur le même plan, mais il ne résulte pas de là, qu'une des paroles doive nécessairement être inauthentique. Rien ne permet d'affirmer que dans son dernier repas, Jésus n'ait pu s'inspirer que d'une seule et même pensée. Tout au plus pourrait-on considérer qu'il y a des chances pour qu'une des deux déclarations soit inauthentique s'il était prouvé qu'entre elles aucun lien organique ne peut être conçu. Or, il n'en est pas ainsi : il est naturel, au contraire, de penser que c'est parce qu'il a conscience de prendre son dernier repas avec les siens, que Jésus éprouve le besoin d'accomplir un acte particulièrement solennel en distribuant du pain comme symbole de son corps.

Il n'y a donc pas de raison valable de contester l'authenticité de la parole que Marc met dans la bouche de Jésus comme commentaire de la distribution du pain.

XXIII. La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc celle-ci : Les éléments constitutifs du dernier repas de Jésus sont la distribution du pain, accompagnée de la parole « Ceci est mon corps, » et la distribution de la coupe eschatologique. Par contre, la coupe d'alliance provient d'une addition ulté-

1. LOISY, *Ev. syn.*, II, p. 539.

rieure ou plutôt d'une transformation qu'a subie la coupe eschatologique.

Il serait intéressant de savoir si la distribution du pain a précédé celle de la coupe, ou réciproquement. Il est malheureusement très difficile de se prononcer sur ce point. L'ordre pain, coupe, repose sur une tradition qui paraît solide, mais qui est liée à celle qui connaît la coupe d'alliance, et on ne peut conclure avec certitude de la place de la coupe d'alliance à celle de la coupe eschatologique. Dans le récit de Luc, la première coupe qui paraît être la coupe eschatologique primitive, est distribuée avant le pain. Mais ce fait ne peut avoir une importance décisive, car le texte de Luc étant une combinaison de la tradition primitive qui connaît la coupe eschatologique, avec une tradition secondaire qui mentionne la coupe d'alliance, la disposition de son récit peut avoir été imaginée par lui, pour combiner les deux choses.

CHAPITRE III

La pensée de Jésus dans la Cène.

I. Interprétations à écarter. — II. La notion d'alliance. — III. Acte symbolique ou mystico-sacramentaire? — IV. Caractère de la distribution du pain. — V. Caractère de la distribution de la coupe. — VI. Rapport entre les deux actes. — VII. Explications à écarter. — VIII. Le rôle de Jésus et celui des disciples. — IX. Interprétation de la déclaration eschatologique. — X. Sens de la distribution du pain. XI. Relation entre la parabole et l'acte symbolique. — XII. Le sens de « Ceci est mon corps. » — XIII. Jésus a-t-il pensé à une répétition de son acte?

Qu'a pensé Jésus et qu'a-t-il voulu lorsqu'au dernier repas qu'il a pris avec ses disciples, il a distribué du pain en disant que c'était son corps, et du vin, déclarant qu'il n'en prendrait plus avant d'en boire de nouveau dans le Royaume de Dieu?

I. Il faut tout d'abord écarter un certain nombre d'interprétations qui ne tiennent pas suffisamment compte des données du problème telles que nous les avons reconnues. C'est ainsi que nous ne pouvons penser avec Théodor Zahn qu'en célébrant la cène, Jésus ait voulu créer une contrepartie (*ein Gegenstück*) de la Pâque juive¹. Il faut écarter aussi toutes les interprétations qui reposent sur l'idée d'alliance, que ce soit sur l'idée d'un parallèle à l'alliance mosaïque², ou sur celle d'une alliance messianique pour laquelle une purification par le sang serait nécessaire³, ou encore sur

1. P. W. SCHMIDT, *Gesch. Jesu*, II, p. 372. TH. ZAHN, *Das Ev. d. Mt.*, p. 685. O. HOLTZMANN (*Z. N. T. W.*, 1904, p. 102) qui voit cependant dans le dernier repas un repas pascal, ne se sert pas des idées relatives à la Pâque pour interpréter la pensée de Jésus.

2. H. H. WENDT, *Lehre Jesu*², p. 502 s.; O. HOLTZMANN, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 102. ZAHN, *Das Ev. d. Mt.*, p. 686.

3. R. A. HOFFMANN, *Abendmahlsgedanken*, p. 51 s.

celle d'une alliance dont chaque fidèle deviendrait le médiateur¹.

II. Si la pensée de Jésus, au moment de la célébration de la cène, n'est pas dominée par la notion d'alliance, au sens précis que ce mot a dans le judaïsme, il n'en est pas moins vrai que, dans un sens plus général, Jésus s'inspire à ce moment là de cette idée. S'il choisit le repas comme cadre de l'acte qu'il veut accomplir, c'est que sa pensée est dominée par la notion antique du repas, moyen le plus efficace d'alliance et de communion². La cène est, avant tout, un symbole de communion³, une alliance fraternelle entre des compagnons de table⁴.

Cette notion cependant n'épuise pas la pensée de Jésus. Le repas est le cadre, il n'est pas toute la cène. De quelle nature sont les deux actes de distribution qui la constituent? Il n'est pas à priori nécessaire que la réponse à cette question soit la même pour tous deux.

III. Occupons-nous d'abord de la distribution du pain accompagnée des mots : « Ceci est mon corps. » Deux conceptions sont possibles : l'acte de Jésus peut être symbolique ou mystico-sacramentaire. On peut définir l'acte symbolique celui qui, en lui-même et par lui-même, est indifférent, qui n'a ni efficacité, ni signification, ni portée propre mais qui sert d'enveloppe matérielle à une idée, et l'exprime d'une manière sensible. Cet acte s'adresse à l'intelligence. Pour prendre un exemple dans l'histoire même des conceptions relatives à l'eucharistie, la communion est, dans l'esprit de Zwingle, un acte symbolique.

Dans la conception catholique ou dans la conception luthérienne de la communion, nous trouvons des exemples de ce que nous appelons un acte mystico-sacramentaire. La distribution et surtout la consommation du pain et du vin n'ont pas, ou n'ont pas seulement, pour objet de traduire une idée ;

1. R. A. HOFFMANN, *Abendmahlsgedanken*, p. 87.

2. P. W. SCHMIDT, *Gesch. Jesu*, II, p. 367. O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, p. 363. WELLHAUSEN, *Ev. Mc.*, p. 125. J. RÉVILLÉ, *Origines*, p. 145.

3. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 295.

4. WELLHAUSEN, *Ev. Mc.*, p. 122.

ils doivent procurer aux participants une réalité surnaturelle qui agit sur leur vie intérieure et qui la transforme¹.

Ces deux conceptions de l'acte religieux, la conception symbolique et la conception réaliste ou mystico-sacramentaire, ne sont pas aussi nettement distinctes qu'il peut le sembler au premier abord. Entre l'acte qui n'est que symbolique et celui qui n'est que sacramentaire, une infinité de transitions sont possibles.

IV. Dans la distribution du pain par Jésus est-ce l'élément symbolique ou l'élément mystico-sacramentaire qui domine? Il n'est guère possible d'attribuer à l'acte de Jésus un caractère mystico-sacramentaire. Rien, dans le récit du dernier repas, ne parle de l'efficacité de l'acte accompli. Il est peu vraisemblable qu'il en soit ainsi parce que la tradition aurait fait disparaître toute trace de cette idée; la tradition, en effet, en se développant, a tendu toujours davantage à considérer l'acte de Jésus comme un acte sacramentaire. De plus, ce que nous savons de plus certain sur l'enseignement de Jésus, s'accorde mal avec l'idée d'un acte sacramentaire. Jamais Jésus n'a indiqué comme condition ou comme moyen de salut, l'accomplissement d'un acte quelconque. A ceux qui venaient à lui pour être sauvés, il n'a demandé que la repentance et le don du cœur à Dieu. Et l'on ne peut dire que la cène marque l'apparition dans la pensée de Jésus d'idées nouvelles qu'il n'aurait pas eues ou, du moins, qu'il n'aurait pas exprimées jusque-là. Rien n'indique, en effet, qu'il y ait eu une pareille transformation dans l'enseignement de Jésus².

L'interprétation symbolique de la distribution du pain par Jésus s'accorde très bien avec ce que nous savons de la forme générale de son enseignement. Sa prédilection pour la parabole, son aversion pour les idées abstraites, sa tendance à toujours placer sous les yeux de ses auditeurs des exemples

1. Dans cette conception il ne faut pas parler de magie sacramentaire, car on ne conçoit pas l'efficacité de l'acte comme spontanée, on l'attribue à une réalité supérieure qui lui est plus ou moins mystérieusement liée. Il vaut donc mieux parler de conception mystico-sacramentaire.

2. On a parfois proposé de chercher dans l'enseignement du Nouveau-Testament, dans le paulinisme en particulier, un commentaire autorisé de l'enseignement de Jésus. Cette méthode ne peut être admise parce qu'elle implique un *a priori* dogmatique.

concrets, tout cela explique que Jésus, à son dernier repas, ait accompli un acte symbolique pour graver dans l'esprit des disciples l'enseignement qu'il voulait leur donner.

Mais si, d'une manière générale, l'interprétation symbolique s'impose, ne faut-il pas faire une certaine place au moins à la conception mystico-sacramentaire? La distinction rigoureuse du symbole et de la réalité n'est faite que par la pensée systématique, l'antiquité ne la connaissait pas; chez elle il y a une relation réelle, et non seulement conventionnelle, entre le signe et la chose signifiée, entre le symbole et son objet. Le symbole c'est déjà, dans la pensée antique comme dans la pensée populaire, quelque chose de la réalité même qu'il doit traduire¹. C'est sous le bénéfice de cette remarque que nous admettons que Jésus en distribuant le pain accomplit un acte symbolique.

V. Cette conclusion peut-être *a fortiori* étendue à la distribution de la coupe. Ici toute interprétation divergente est impossible. En distribuant la coupe à ses disciples, Jésus n'a pu qu'exprimer l'idée qu'il allait être séparé d'eux mais les retrouverait et qu'avec eux il boirait du vin dans le Royaume de Dieu.

VI. La cène de Jésus est donc constituée, dans le cadre du repas, par deux actes symboliques : la distribution du pain et celle de la coupe. Il serait intéressant de préciser la relation qu'il y a entre ces deux éléments constitutifs de la cène. La distribution du pain et celle du vin sont-elles simplement juxtaposées ou bien sont-elles coordonnées et faut-il reconnaître entre elles un lien organique? *A priori* la thèse de la simple juxtaposition paraît assez improbable. Il serait surprenant que deux actes accomplis identiquement au même moment, c'est-à-dire dans le même état d'âme, puissent, en réalité, être sans relation l'un avec l'autre. Entre eux il doit y avoir au moins le lien organique qui naît de la communauté d'origine. Les idées qui sont exprimées par les deux actes constitutifs de l'eucharistie ne sont évidemment pas identi-

1. C'est dans un tout autre sens que KEIM (*Gesch. Jesu*, III, p. 272) et surtout ZAHN (*Das Ev. des Mt.*, p. 685 s.) admettent qu'il y a dans l'acte de Jésus autre chose qu'un pur symbole.

ques : d'un côté nous avons — pour nous en tenir à une analyse très sommaire de l'acte — la distribution du pain comme corps, c'est-à-dire le don de Jésus lui-même à ses disciples. De l'autre, nous avons l'annonce de la séparation mais aussi du revoir. Ces idées appartiennent à deux ordres de pensées assez différents et cependant il y a entre elles une relation étroite, qu'on peut concevoir, soit en expliquant le premier élément par le second, soit inversement en cherchant dans le second la raison d'être du premier¹. On peut d'abord penser que la déclaration eschatologique explique, sinon l'acte de Jésus, du moins l'accomplissement de cet acte à ce moment précis. C'est parce que Jésus va être séparé de ses disciples et parce qu'il a la certitude que cette séparation ne saurait être définitive qu'il distribue le pain. Si, au contraire, on cherchait à expliquer la déclaration eschatologique par la distribution du pain, on pourrait concevoir la distribution comme un gage de la réalisation de la promesse contenue dans la déclaration eschatologique. Cette interprétation soulèverait plusieurs difficultés. Il y a dans la déclaration eschatologique non seulement la promesse du revoir mais encore l'annonce de la séparation ; on peut à la rigueur apercevoir un rapport entre la distribution du corps de Christ et la promesse du revoir. Pour en établir un entre la distribution et l'annonce de la séparation, il faudrait faire intervenir l'idée de la mort ce qui, nous le verrons, ne paraît pas être légitime.

La promesse du revoir dans le Royaume de Dieu ne suppose pas seulement l'annonce de la séparation, elle la contient explicitement. Il est absolument inutile de la chercher en dehors de la déclaration eschatologique.

La deuxième explication doit donc être écartée. Le rapport qu'il y a entre les deux actes de la cène consiste en ceci : Jésus sait qu'il va être séparé de ses disciples et distribue le pain comme symbole de son corps. Mais s'il y a ainsi une relation organique entre les deux actes, il n'en reste pas moins que chacun a son sens propre et doit être interprété pour lui-même. L'explication qu'on donnera de la cène doit

1. L'ordre dans lequel les deux éléments se sont suivis ne peut décider entre les deux interprétations.

rendre compte à la fois de chacun des deux éléments et de la relation qu'il y a entre eux.

VII. Toutes les explications qui ne satisfont pas à cette double condition doivent être écartées. Telle est par exemple l'interprétation de Ad. Harnack. D'après ce savant, en instituant la communion, Jésus aurait voulu « sanctifier les fonctions naturelles de la vie. » « En présentant les aliments comme son corps et son sang, il s'est placé pour les siens, dit-il, au centre de leur vie naturelle... il leur a promis d'être là avec la puissance du pardon des péchés chaque fois qu'ils prendraient leur repas en souvenir de lui¹. » Cette explication, même si elle contient certains éléments justes, ne peut être retenue parce qu'elle ne tient aucun compte de la déclaration eschatologique.

On ne peut admettre davantage le système de Fr. Spitta, pour qui le sens de la cène est tout entier contenu dans la déclaration eschatologique et qui fait du dernier repas de Jésus une anticipation du festin messianique². Cette interprétation ne rend pas compte de la distribution du pain. Spitta aperçoit parfaitement cette difficulté et s'efforce de la résoudre en cherchant chez les auteurs juifs l'idée qu'au repas messianique les fidèles se nourriront de la chair du Messie. On trouve chez les rabbins l'idée que l'aliment lumineux des anges est la gloire de la Schechina. Telle a été la nourriture de Moïse pendant les quarante jours et les quarante nuits qu'il a passés devant Dieu au Sinaï. Tel sera aussi l'aliment des élus dans le monde futur. Parfois chez les rabbins le Messie est identifié à la manne³.

Cette interprétation appelle une première réserve suggérée par la date des textes cités dont la plupart sont postérieurs à l'époque qui nous occupe. Il n'est pas certain de plus qu'il y ait dans les passages invoqués par Spitta plus que des simples images. Une objection plus grave peut encore être faite. Jésus n'a pu avoir l'idée absurde d'un repas qu'il présiderait, auquel il prendrait part et auquel il serait mangé par les convives.

1. HARNACK, *Brot und Wasser*, p. 439.

2. SPITTA, *Zur Gesch. u. Lit.*, I, p. 282.

3. SPITTA, *Zur Gesch. u. Lit.*, I, p. 274 s.

VIII. Avant d'essayer d'interpréter les deux actes de la cène, une question doit être posée. Dans la cène Jésus n'est pas seul actif. S'il distribue le pain et la coupe, les disciples présents au repas les reçoivent et les consomment. Où est le centre de gravité de la cène, est-ce dans l'acte de Jésus ou bien dans celui de ses disciples? Il n'est pas indispensable de donner à cette question une réponse exclusive. Si l'on reconnaît une importance primordiale à l'acte de Jésus, si l'initiative vient de lui, il n'est pas pour cela nécessaire de réduire les disciples à un rôle purement passif. En réalité, il y a une connexion étroite entre l'acte de Jésus et celui des disciples et une interprétation qui méconnaîtrait l'un ou l'autre, devrait être écartée.

IX. La conclusion à laquelle nous avons abouti plus haut, à savoir que la déclaration eschatologique fournit l'explication et la justification de la distribution du pain, nous amène à chercher d'abord quelle interprétation doit être donnée de ce second acte.

Le sens de la distribution de la coupe est clair. L'analyse montre dans cet acte l'idée d'une crise imminente qui va mettre fin à la vie commune du maître et de ses disciples et la certitude qu'il n'y aura pas entre eux de séparation définitive, mais qu'ils se retrouveront pour ne plus jamais se quitter. La nature de ce revoir est précisée; il aura lieu après le triomphe du maître, les disciples boiront le vin avec lui dans le Royaume messianique. L'acte de Jésus qui accompagne la déclaration n'y ajoute rien, il ne fait que matérialiser l'idée en sorte qu'elle se grave d'une manière ineffaçable dans la pensée des assistants.

Un seul point reste obscur : de quelle nature est la crise dont parle Jésus? Plusieurs interprétations sont possibles : ou bien Jésus sait qu'il va mourir mais a la certitude que sa mort même ne compromettra pas son œuvre, ou bien l'idée de la mort ne lui apparaît pas avec une clarté absolue; il se sent entouré d'ennemis, il voit le cercle se resserrer autour de lui, mais il pense encore qu'au dernier moment Dieu interviendra, confondra ses ennemis et assurera son triomphe. Laquelle de ces deux interprétations devons-nous préférer? On ne peut donner à cette question une réponse qui s'impose ab-

solument. L'alternative qui se présente s'est déroulée dans la conscience même de Jésus, et qui peut dire ce qui s'y est passé? Peut-on même affirmer que Jésus ait choisi entre les deux termes? Si l'épisode de Gethsémané repose sur quelque fondement historique, n'indiquerait-il pas que jusqu'au bout la pensée de Jésus a hésité¹?

On peut noter seulement que l'idée de séparation supposée par le rendez-vous donné, s'accorde peut-être mieux avec l'idée de la mort qu'avec celle de la crise, car la crise peut se produire sans que Jésus soit nécessairement séparé des siens.

X. Passons maintenant à l'autre élément de la cène, à la distribution du pain. Les actes accomplis par Jésus sont les suivants : fraction du pain, bénédiction, distribution et commentaire. Faut-il attribuer une portée spéciale au premier de ces actes, à la fraction de pain? Oscar Holtzmann, par exemple, estime que la fraction du pain a été un symbole pour Jésus². Mais cette interprétation n'est pas fondée, car si la fraction du pain avait eu ce sens, le texte l'aurait indiqué et ce n'est pas le cas. Le fait que la fraction du pain est mentionnée sans un mot de commentaire prouve que cet acte n'est que la préparation de la distribution. Cette conclusion est celle à laquelle aboutissent deux exégètes aussi différents d'esprit et de tendance que Wellhausen³ et Zahn⁴. La frac-

1. BRANDT (*Die evang. Gesch.*, p. 292) et LOISY (*Ev. Syn.*, I, p. 218 s.) croient que Jésus pense seulement à une crise.

2. O. HOLTZMANN, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 97 s. O. Holtzmann pense que le pain s'étant rompu fortuitement dans la main de Jésus, celui-ci a vu dans cet accident un présage de sa mort. JÜLICHER voyait autrefois (*Zur Gesch.*, p. 243 s.) dans le symbolisme du pain brisé une allusion à la mort. Il a modifié depuis cette opinion (*Th. Ltzg.*, 1904, col. 284). P. W. SCHMIDT (*Gesch. Jesu*, II, p. 372) voit dans la coupe une allusion à la mort.

3. WELLHAUSEN, *Ev. Mc.*, p. 120.

4. TH. ZAHN, *Das Ev. des Mt.*, p. 687. R. A. HOFFMANN, *Abendmahlsge-danken*, p. 89; JÜLICHER, *Th. Ltzg.*, 1904, col. 284. HEITMÜLLER, art. *Abend-mahl* dans *Die Rel.*, I, col. 27. CLEMEN, *Rel. Erkl. des N. T.*, p. 189. Il n'est cependant pas légitime de dire avec SPITTA (*Zur Gesch.*, I, p. 284) JOH. HOFFMANN (*Das Abendmahl*, p. 93) et JEAN RÉVILLE (*Origines*, p. 137 s.) que l'idée de la mort ne joue aucun rôle dans la communion. C'est toutefois aller trop loin que de qualifier cette opinion de « mauvaise plaisanterie » (*ein schlechter Spass*) comme le fait WELLHAUSEN (*Ev. Mc.*, p. 122). Admettent que l'idée de la mort joue un rôle dans la communion : WEIZSÄCKER, *Ap. Zeit.*², p. 576 s. HOLTZMANN, *Nt. Th.*, I, p. 296 s. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 243; *Th. Ltzg.*, 1904, col. 285. ALB. RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, II, p. 358. OSCAR HOLTZMANN, *Leben Jesu*, p. 363 s. WELLHAUSEN, *Ev. Mc.*, p. 122. CLEMEN, *Rel. Erkl. des N. T.*, p. 188.

tion et la bénédiction sont les préliminaires de la distribution. Ces actes habituels établissent un lien entre ce repas et les autres repas pris par Jésus avec ses disciples. Le centre de l'acte, c'est la distribution du côté de Jésus, la consommation de la part des disciples. Ce qui donne à ces gestes leur caractère et leur portée, c'est l'explication qui les accompagne.

XI. De quelle nature est la relation qui existe entre l'acte symbolique de Jésus et la parabole¹ qu'il prononce en l'accomplissant? A un point de vue général cette relation est simple : l'acte concrétise l'idée qu'exprime la parabole ; la parabole fixe le sens et la portée de l'acte symbolique.

Mais il faut tâcher de définir cette relation d'une manière plus précise. Quel est, non pas chronologiquement mais logiquement, le point de départ? Est-ce l'acte symbolique ou est-ce la parabole? En d'autres termes, Jésus distribue-t-il le pain parce qu'il le considère symboliquement comme son corps, ou bien le présente-t-il comme son corps parce qu'il le distribue? Est-ce le rite qui donne à l'élément sa valeur ou bien est-ce le caractère même de l'élément qui engendre le rite. Tel est le problème récemment posé par Schweitzer² et de la solution duquel il attend une manière toute nouvelle de résoudre le problème de l'eucharistie. Est-il nécessaire et même possible de donner à cette question une réponse absolue? Le point de départ logique de la pensée de Jésus dans la cène ne pourrait être la distribution et la consommation, c'est-à-dire le rite, que si celui-ci avait déjà existé au moment où Jésus s'est mis à table avec les siens. C'est bien là la pensée d'un certain nombre de critiques comme Renan³, Eichhorn⁴ et Schweitzer lui-même⁵, mais c'est là une prémisse indémontrée. On ne peut, comme le voudrait Renan, égaré ici par le

1. Le caractère parabolique de l'acte et de la parole de Jésus est reconnu par un grand nombre de théologiens, par exemple : KEIM, *Gesch. Jesu*, III, p. 272. LOBSTEIN, *La doctrine de la Sainte Cène*, Lausanne, 1889, p. 39 s., 45. WEIZSÄCKER, *Ap. Zeit*², p. 576. H.-J. HOLTZMANN, *Nt. Th.*, I, p. 297. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 243. TITIUS, *Die Neutestamentliche Lehre von der Seligkeit*, I, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes*, Freiburg, i. B., Leipzig, 1895, p. 155. P. W. SCHMIDT, *Gesch. Jesu*, II, p. 372. ALB. RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, II, p. 358. HEITMÜLLER, art. *Abendmahl*, dans *Die Rel.*, I, col. 34.

2. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, I, p. 42.

3. RENAN, *Vie de Jésus*², p. 385 s.

4. EICHORN, *Das Abendmahl im N. T.*, p. 28 s.

5. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, I, p. 44.

crédit trop grand qu'il accorde au récit johannique, attribuer à la fraction du pain telle que Jésus l'accomplissait journellement, le caractère d'un rite. Les textes n'autorisent pas non plus à envisager, comme le voudrait Schweitzer, la multiplication des pains comme une communion véritable. Enfin, statuer comme le propose Eichhorn, un usage inconnu pour expliquer la cène, ce ne serait pas résoudre le problème mais le reculer.

Faut-il admettre que l'ordre logique est inverse et que le point de départ de la pensée de Jésus est, non pas le rite, mais la valeur même attribuée par lui au pain en tant que symbole de son corps? S'il en était ainsi, ce serait l'idée de la valeur sacramentaire des éléments qui dominerait l'acte de Jésus. Or, rien n'autorise à attribuer à cet acte une valeur sacramentaire. Jésus n'a donc pas distribué le pain à ses disciples parce qu'il le considérait comme son corps.

Il nous paraît illégitime d'attribuer à l'un des éléments constitutifs, acte symbolique ou parabole, une antériorité psychologique par rapport à l'autre. C'est l'analyse abstraite seule qui distingue ces éléments l'un de l'autre. Pour saisir la pensée de Jésus telle qu'elle est, il faut les envisager dans leur unité organique.

XII. Dans quel sens faut-il comprendre la désignation comme son corps du pain distribué par Jésus et consommé par les disciples? L'interprétation réaliste doit être écartée: Jésus n'a certainement pas affirmé l'identité substantielle du pain qu'il tenait en main et de son propre corps. On ne peut pas non plus penser qu'en disant : « Ceci est mon corps » Jésus n'ait fait qu'anticiper sur ce qui devait être vrai seulement après sa mort.

Jean Réville a proposé du terme de corps une interprétation ingénieuse qui a l'avantage de ne faire appel qu'à des idées parfaitement claires. Toute allusion à la mort doit être, d'après lui, écartée parce que, à supposer que Jésus ait eu le sentiment de sa mort imminente, les disciples n'eussent pas pu comprendre ce qu'il en aurait dit¹. D'autre part, l'état des textes empêche de penser que l'équation « pain-corps » vienne

1. JEAN RÉVILLE, *Origines*, p. 137, 143.

de Paul¹. On ne peut l'attribuer à la pieuse interprétation des tout premiers disciples². Comment faut-il l'expliquer? Réville rapproche l'une de l'autre deux conceptions très différentes de l'eucharistie, celle de Paul et celle de la Didachè. Malgré toutes les divergences, on trouve dans ces deux conceptions une idée commune : chez Paul, celle du corps mystique, qui est l'unité de tous les disciples du Christ en lui et par lui ; dans la Didachè, celle des grains de blé, autrefois dispersés sur les collines et réunis pour former le pain eucharistique, image des fidèles de toute la terre qui seront rassemblés dans le Royaume. Ce qui est commun à ces deux conceptions si différentes par ailleurs, c'est l'assimilation de l'union entre les Chrétiens à l'unité du pain que se partagent les fidèles³. Réville se croit autorisé par ce fait à statuer l'existence d'une tradition primitive où le pain était présenté comme l'image de l'union entre le Christ et les disciples⁴. Les termes employés par Jésus ne peuvent plus être reconstitués, mais Réville pense que Jésus a dû prononcer en distribuant le pain des paroles comme celle-ci : « Voici le corps de notre alliance, voici notre corps⁵. » Cette interprétation ne nous paraît pas devoir être admise. Nous avons vu que Jésus peut très bien avoir prévu que le repas qu'il allait prendre serait le dernier et l'avoir dit. Et surtout le fait que la tradition primitive ne contenait aucune allusion à l'alliance constitue une objection absolue à l'opinion de Réville.

On a proposé d'autre part de prendre le terme de « corps » comme expression de la personnalité morale de Jésus. C'est ainsi que R.-A. Hoffmann voit dans la communion une appropriation de la personnalité du Christ par ses disciples⁶ et admet avec d'autres théologiens comme Carl von Weizsäcker et Haupt⁷, que Jésus donne sa propre personne pour nourrir les siens. Par la distribution du pain, Jésus exprime sous une forme concrète le don de lui même⁸.

1. JEAN RÉVILLE, *Origines*, p. 143.

2. JEAN RÉVILLE, *Origines*, p. 144.

3. JEAN RÉVILLE, *Origines*, p. 145.

4. JEAN RÉVILLE, *Origines*, p. 145.

5. JEAN RÉVILLE, *Origines*, p. 145.

6. R. A. HOFFMANN, *Abendmahlsgedanken*, p. 77 s., 97 s.

7. WEIZSÄCKER, *Untersuchungen*², p. 355 s. HAUPT, p. 24.

8. WENDT, *Lehre Jesu*², p. 568 s.

Cette interprétation a l'avantage de rattacher la cène aux formes générales de l'enseignement de Jésus. Ce que Jésus fait en distribuant le pain, ce n'est pas autre chose, quant à la forme, que ce qu'il avait fait en proposant un enfant comme modèle à ses disciples.

En distribuant le pain, Jésus veut exprimer qu'il se donne. Comment ce don doit-il être conçu? Deux questions se posent : Jésus se donne-t-il à ses disciples ou se donne-t-il pour eux? Et, d'autre part, ce don appartient-il au passé, au présent ou à l'avenir?

L'idée que Jésus se donne, non pas à ses disciples mais pour eux, soit à Dieu pour s'offrir comme victime expiatoire, soit à Satan pour payer la dette de l'humanité, ne doit être envisagée que parce qu'elle occupe dans l'interprétation traditionnelle de la cène une place considérable, et parce qu'on n'a vu souvent dans l'acte que Jésus accomplit à son dernier repas, qu'une expression figurée du sacrifice expiatoire sur le point d'être offert sur la croix de Golgotha¹. Cette idée ne se trouve pas dans les textes authentiques et si Jésus l'avait eue il n'aurait pas pu la sous-entendre.

Le don de soi qu'exprime la cène ne peut être compris que comme un don que Jésus fait à ses disciples. L'idée d'expiation étant écartée, la question de savoir si Jésus pense au passé, au présent ou à l'avenir perd beaucoup de son importance. Ce que Jésus donne aux siens, c'est lui-même, c'est-à-dire l'essence même de sa pensée, de sa foi, de son cœur, il se dépense sans compter pour allumer en eux la flamme qui le dévore, pour faire naître et pour entretenir en chacun d'eux les aspirations, les énergies, les certitudes qui l'animent. Il se donne, c'est-à-dire il se communique lui-même à eux, il veut les associer à son œuvre et pour cela rien ne lui coûte, il ne recule ni devant les fatigues, ni devant les souffrances, il ne reculera pas même devant la mort s'il arrive que Dieu dresse la croix sur son chemin. Ainsi compris, le don de Jésus ne peut être enfermé ni dans le présent, ni dans le passé, ni dans l'avenir. Rien ne vient limiter ce que Jésus exprime par la distribution du pain comme son corps. La compréhension de cet acte est très large, elle enferme

1. WENDT, *Lehre Jesu*², p. 561 s. R. A. HOFFMANN, *Abendmahlsgedanken*, p. 86. WABNITZ, *La passion*, p. 116. 122.

le ministère de Jésus tout entier et ces heures de suprême réunion qu'il passe avec ses disciples dans la chambre haute, les souffrances, la mort, la crise quelle qu'elle soit qui est imminente, mais aussi le triomphe final qui est certain, le retour glorieux, la réunion dans le Royaume de Dieu.

Ainsi la cène, avec ses deux actes connexes et solidaires mais cependant indépendants l'un de l'autre, ne fait pas intervenir d'autres notions que celles qui apparaissent dans tout l'enseignement de Jésus. En distribuant le pain comme son corps, en buvant avec les disciples la coupe eschatologique, Jésus a voulu exprimer seulement ce qu'il avait dit dans tout son ministère, à savoir qu'il voulait s'attacher étroitement ceux qui étaient venus à lui et les associer à son triomphe.

XIII. Une dernière question reste à poser : en célébrant la cène Jésus a-t-il eu la pensée d'accomplir un acte unique ou bien estimait-il que cet acte devait ou pouvait être répété?

L'ordre de répétition que Luc et Paul mettent dans la bouche de Jésus, ne peut pas être considéré comme authentique¹. La question n'est pas encore résolue par là, car on pourrait très bien concevoir² que Jésus n'ayant pas dit : « Faites ceci, » la répétition de l'acte répondit, sinon à ses intentions exprimées, du moins à sa pensée.

Joh. Hoffmann³ a soutenu qu'il ne pouvait en être ainsi à cause de la contradiction qui existe, d'après lui, entre l'idée d'acte symbolique et celle de répétition. La répétition ne se comprend, dit-il, que si l'acte a en lui-même son sens et sa portée; il n'y a de raison de répéter un acte que s'il produit un certain effet, non s'il exprime une pensée dans des conditions particulières.

Cette opinion ne nous paraît nullement s'imposer. La répétition d'un acte symbolique se justifie chaque fois qu'il y a intérêt à rappeler l'idée exprimée une première fois. Il n'y aurait donc aucune impossibilité à ce que Jésus ait eu la pensée que les disciples devaient répéter la cène pour tenir constamment présente à leur esprit l'idée du don qu'il leur avait

1. Cf., p. 82.

2. WENDT, *Lehre Jesu*², p. 568. H.-J. HOLTZMANN, *Nt. Th.*, I, p. 304. BARTH, *Die Hauptprobleme der Leben Jesu*², 1899, p. 203 s.

3. JOH. HOFFMANN, *Das Abendmahl*, p. 4,

fait de lui-même. Mais il n'y a aucun indice qui permette d'affirmer plus que cette simple possibilité abstraite. L'acte de Jésus est complet sans répétition.

Il faut même aller plus loin et considérer comme fort improbable que Jésus ait songé à une reproduction de l'acte qu'il accomplissait. Jamais il ne paraît s'être préoccupé de ce que serait la vie de ses disciples après sa mort. La pensée d'une cène que les disciples devraient répéter constituerait à ce point de vue une exception. Rien n'autorise à déclarer que cette exception soit impossible. Jamais la pensée de la séparation ne s'est imposée à l'esprit de Jésus autant que pendant les journées de Jérusalem, en particulier pendant les heures passées avec les disciples dans la chambre haute, et il se pourrait que l'imminence de la séparation ait fait surgir dans la pensée du maître, la préoccupation de la vie que mèneraient les disciples jusqu'au moment de la réunion.

Rien ne permet de répondre *a priori* dans un sens ou dans l'autre à la question : Jésus a-t-il eu la pensée d'une répétition de la cène ? On n'est pas en droit de tirer argument du fait de la répétition. La pratique de la cène dans l'église primitive peut être née d'une manière pour ainsi dire spontanée lorsque les disciples, réunis autour de la table commune, se remémoraient ce que Jésus avait fait et dit à son dernier repas.

Il reste seulement ce fait important que, d'après la plus ancienne tradition, les premiers Chrétiens qui ont célébré la cène n'ont pas eu conscience de répondre en le faisant à une intention de Jésus. Il serait bien difficile, en effet, de comprendre, s'ils avaient eu ce sentiment, comment la tradition a pu en perdre le souvenir.

Il est donc infiniment probable — nous ne disons pas certain — qu'en célébrant la cène, Jésus n'a pensé qu'à la signification qu'elle avait à ce moment-là pour lui et pour les disciples qui l'entouraient¹.

1. Citons, à titre de curiosité, et bien qu'on ait scrupule à parler d'un ouvrage où tant de parti-pris s'allie à l'ignorance la plus complète des conditions dans lesquelles se posent les problèmes de l'histoire, la manière dont BINET-SANGLÉ (*La folie de Jésus*, t. I^{er}, Paris, 1909, p. 234 s.) interprète l'acte accompli par Jésus à son dernier repas : Jésus aurait eu peur d'être empoisonné, cette peur aurait déterminé chez lui une véritable phobie du pain et de la coupe. Il aurait associé ces idées à celle de la mort, de la chair

sanglante, du sang répandu. Lui-même aurait évité de manger du pain et de boire du vin : il en aurait fait manger et boire à ses disciples pour s'assurer qu'ils n'étaient pas empoisonnés. — Est-il nécessaire de discuter? Nous nous bornerons à deux remarques qui ruinent toute la construction. C'est, d'une part, que la parole sur la coupe eschatologique suppose nécessairement que Jésus a bu avec ses disciples. C'est d'autre part que, dans la mesure où l'eucharistie suppose l'idée de la mort, c'est celle de la mort acceptée pour le bien des disciples et non pas de la mort malheur que l'on cherche à éviter.

APPENDICE

Le texte des paroles prononcées par Jésus à son dernier repas.

I. Les différents textes. — II. Les variantes des textes de Mathieu, de Marc et de Paul. — III. Les diverses formes du texte de Luc. — IV. Tableau des quatre textes du Nouveau-Testament. — V. Rapport des textes de Mathieu et de Marc. — VI. Rapport des textes de Paul et de Luc. — VII. Rapport des deux formes du texte. — VIII. Le texte de Justin.

I. Nous avons dans le Nouveau-Testament quatre récits du dernier repas de Jésus qui contiennent chacun une relation des paroles prononcées au moment de la distribution du pain et de la coupe. En dehors du Nouveau-Testament, nous possédons, en outre, un passage de Justin Martyr dont on a pu soutenir qu'il s'inspirait d'une source indépendante des récits évangéliques et de la narration de Paul¹.

Il convient d'examiner quelles relations existent entre ces différents textes².

Pour simplifier les choses nous laisserons, provisoirement, de côté le témoignage de Justin pour nous occuper seulement des quatre textes du Nouveau-Testament qui présentent tous plus d'affinités entre eux qu'avec le texte de Justin³.

1. Voir plus loin, p. 124.

2. DOM. LECLERCQ (art. *Agape*, *D. d'A.*, I, col. 380) se borne à juxtaposer les textes et à les compléter l'un par l'autre. Cette méthode n'est légitime que pour qui se place, comme lui, au point de vue de l'inspiration du Nouveau-Testament. Moins acceptable encore est le système de RAUSCHEN (*Monumenta eucharistica*, p. 7) qui combine ensemble les textes de Mathieu, de Marc et de Luc.

3. Par exemple les textes du Nouveau-Testament contiennent l'idée d'alliance qui n'apparaît pas chez Justin.

Un simple coup d'œil jeté sur ces quatre récits révèle qu'ils se classent en deux groupes. Marc et Mathieu forment l'un, Luc et Paul constituent l'autre. Le premier groupe est caractérisé par l'absence complète de l'ordre de répétition qui se trouve dans le second. Aussi paraît-il indiqué d'étudier séparément chacun de ces groupes, de considérer d'abord le rapport entre Marc et Mathieu et entre Luc et Paul avant de comparer entre eux les deux types de narration.

Pour que cette étude puisse être utilement abordée il faut que nous soyons en présence de textes aussi bien établis que possible. Notre première tâche sera donc d'examiner les variantes de nos différents récits.

En ce qui concerne les textes de Mathieu, de Marc et de Paul, cette tâche ne présente pas de difficultés particulières; nous n'avons pas autre chose que les variantes qui ne peuvent pas manquer d'exister entre des récits parallèles, souvent reproduits et qui ont dû fatalement s'influencer l'un l'autre. En ce qui concerne le texte de Luc nous n'avons pas affaire seulement à des variantes, mais à plusieurs types de texte nettement distincts l'un de l'autre.

II. Les principaux éditeurs modernes Tischendorf, Bernhard Weiss, Westcott et Hort¹ donnent pour le récit de Mathieu un texte identique.

Ce texte se distingue du *textus receptus*² sur les points suivants : *ϕ. 26.* Om. τὸν (ἄρτον), — δοῦς. *ϕ. 27.* Om. τὸ (ποτήριον). *ϕ. 28.* Om. τὸ (τῆς) καινῆς (διαθήκης). *ϕ. 29.* Om. ὅτι.

Le texte imprimé par F. Blass³ diffère de celui des autres éditeurs sur les points suivants : *ϕ. 26.* αὐτῶν δὲ ἐσθιόντων. — [ὁ Ἰησοῦς]. *ϕ. 28.* Om. γάρ. Om. τὸ (τῆς διαθήκης). *ϕ. 29.* ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ταύτης. — ἕως ἂν πίνω αὐτὸ καινὸν μεθ' ὑμῶν.

Les variantes des manuscrits ne présentent pas une grande importance; aucune n'est suffisamment attestée pour devoir être retenue. *ϕ. 26.* αὐτῶν δὲ ἐσθιόντων. D. (05). 69. a. b. c. *Syr.*

1. Au verset 27, WESTCOTT et HORT mettent le second καὶ entre crochets.

2. Nous prenons pour type du texte reçu la réimpression faite par SCRIVENER de l'édition de 1550, Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ, *Novum Testamentum, Textus Stephanici, A. D., 1550 cum variis lectionibus... curante, F. H. A. SCRIVENER, editio quarta ab Eb. NESTLE correctæ*, Londini, MDCCCVI.

3. *Evangelium secundum Matthaeum cum variae lectionis delectu, edidit FRIDERICUS BLASS, Lipsiae, MCMI.*

(*cur. pesch.*). ὁ Ἰησοῦς λαβὼν. D. (05). Om. ὁ Ἰησοῦς. Δ (037). *Chrysostôme*. τὸν ἄρτον A. Γ. Δ. Π. (02. 036. 037. 041). *Syrsin*. εὐχαριστήσας A. Γ. Δ. Π. (02. 036. 037. 041). 1. *Chrysostôme*. ἐδίδου. κ. A. C. Γ. Δ. Π. (01. 02. 04. 036. 037. 041). (τοῖς μαθηταῖς) αὐτοῦ. U. (030). τὸ ὑπὲρ πολλῶν κλῶμενον. *Chrysostôme*. ρ. 27. το (ποτήριον) A. C. D. H. K. M. S. U. V. Γ. Π. (02. 04. 05. 013. 017. 021. 028. 030. 031. 036. 041). ρ. 28. Om. γάρ. C. (04). 1. 22. a. c. s. Om. μου g¹. τὸ (τῆς διαθήκης) A. C. Γ. Δ. Π. (02. 04. 036. 037. 041). καινῆς. A. C. Γ. Δ. Π. (02. 04. 036. 037. 041). ὑπὲρ. D. (05). *Chrysostôme*. ρ. 29. ὅτι A. B. C. L. (02. 03. 04. 019). καινὸν μεθ' ὑμῶν. C. L. Z. (04. 019. 035). 1. 28. 33. 209.

Quelques-unes de ces variantes trahissent une tendance à conformer le texte de Mathieu à celui de Marc : ainsi, au verset 26, la suppression de ὁ Ἰησοῦς, au verset 28, le remplacement de περὶ par ὑπὲρ, au verset 29, l'addition de ὅτι.

D'autres tendent à rapprocher le texte de Mathieu de ceux de Luc et de Paul : ainsi, au verset 26, la substitution de εὐχριστήσας à εὐλογήσας et, à la fin de ce verset, l'addition des mots τὸ ὑπὲρ πολλῶν κλῶμενον, de même, au verset 27, l'addition de καινῆς.

Les éditeurs sont également d'accord sur le texte de Marc : Tischendorf, Westcott et Hort, B. Weiss; Swete¹, impriment le même texte qui se distingue du *receptus* sur les points suivants : ρ. 22. Om. ὁ Ἰησοῦς. Om. ἀγετε. ρ. 23. Om. τὸ (ποτήριον). ρ. 24. Om. τὸ (τῆς) καινῆς (διαθήκης). — τό περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον.

Les variantes des manuscrits, dont aucune ne mérite d'être retenue, sont les suivantes : ρ. 22. ὁ Ἰησοῦς. κ. C. L. N. Γ. Δ. Π. Σ. (01. 04. 019. 022. 036. 037. 041. 042). τὸν (ἄρτον). M. Σ. (021. 042). εὐλογήσεν καὶ. D. (05). εὐχαριστήσας. U. (030). ἐδίδου. 1. 13. 69. 124. 204. 346. τοῖς μαθηταῖς (69) αὐτοῦ. 235. et manducaverunt ex illo omnes. κ. φάγετε E. F. H. M². S. V. W^b. X. Γ. Σ. (07. 09. 013. 021^a. 028. 031. 0116. 033. 036. 042). If². Quod pro multis confringitur in remissionem peccatorum. a. ρ. 23. ἐλάβεν. *Syrsin*. τὸ (ποτήριον). A. P. Γ. N. Φ. (02. 024. 036. 041. 043). *Syrsin*. εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς. P. (024) εὐχαριστήσεν. *Syrsin*. Om. πάντες. *Syrsin*. ρ. 24. Om. αὐτοῖς B. (03). Om. ἐστιν. *Syrsin*. τὸ (τῆς διαθήκης). A. D. F. H. K. M. P. S. U. Γ. Δ. Π. Σ. Φ. (02. 05.

1. SWETE, *The Gospel according to St. Mark*, London, 1905, met, au verset 25, οὐκέτι entre crochets.

09. 013. 017. 021. 024. 028. 030. 036. 037. 041. 042. 043). καίνης. A. P. X. Γ. Δ. Π. Σ. Φ. W^b. 02. 024. 033. 036. 037. 041. 042. 043. 0416. *Vulg. sah. syr. (cur. et pesch.)*. περί. A. P. X. Γ. Π. Σ. Φ. W^b. (02. 024. 033. 036. 041. 042. 043. 0116). εἰς ἄρσιν ἁμαρτιῶν. 9. 13. 18. 69. c. a. g². *sah. memph. v. 25*. Om. οὐκέτι. ⁸. C. D. L. (01. 04. 05. 049). a. b. c. f. k. οὐ μὴ προσθῶ περὶ D. (05). μεθ' ὑμῶν. *Syrsin*.

La plupart de ces variantes tendent à rapprocher le texte de Marc de celui de Mathieu (v. 22. ὁ Ἰησοῦς — τοῖς μαθηταῖς. v. 24. περί — εἰς ἄρσιν ἁμαρτιῶν), quelques-unes seulement paraissent trahir l'influence du texte paulinien. (v. 22. ἐν/αρισ-τήσας. — *Quod pro multis confringitur in remissionem peccatorum*. v. 24. καίνης).

Le texte du passage de la première épître aux Corinthiens présente moins de variantes que les passages parallèles des évangiles, le texte critique ne se distingue du texte reçu que sur deux points : v. 24. Om. λάβετε φάγετε — κλῶμενον.

Les variantes des manuscrits sont les suivantes : v. 23. τὸν (ἄρτον). v. 24. λάβετε. φάγετε. C. K. L. P. (04. 018. 020. 025). κλῶμενον. ⁸. C. D. F. G. K. L. P. (01. 04. 06. 010. 012. 018. 020. 025). v. 25. ἐν τῷ αἵματι μου. A. C. P. (02. 04. 025). 33. 69. 181. 218. 441. 442. 460. 1906. ² D. F. G. K. L. (06. 010. 012. 018. 020).

La principale de ces variantes (*verset 24*) tend à conformer le texte de Paul à celui de Mathieu.

III. Tandis que les variantes de Mathieu, de Marc et de Paul ne dénotent pas l'existence de formes différentes du texte, celles du récit de Luc établissent plusieurs types de textes nettement distincts l'un de l'autre. On peut en distinguer six. Le premier est donné par les principaux manuscrits majuscules (⁸. A. B. [01. 02. 03], etc.), c'est le texte alexandrin. Le second, représenté principalement par le fameux *codex Bezae Cantabrigiensis* (D. [05]), est la forme occidentale du texte. Le troisième type est représenté par l'importante version syriaque du Sinaï; un quatrième est donné par la Peschitto et un évangélaire latin cité par Griessbach¹. Un

1. L. 32. Évangélaire du XI^e siècle. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, Berlin, 1896 s. II, 2, p. 439.

cinquième est attesté par l'accord de la version syriaque de Cureton avec certains manuscrits de la version latine antérieure à saint Jérôme (b. e.), enfin, Marcion lisait encore un texte différent¹ :

Ces six textes sont représentés par le tableau suivant :

1. TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1888 s. II, p. 490 et *Einleitung in das Neue Testament*², II, p. 359.

I

II

III

IV

V

VI

| | | | | | | | | | | | |
|--|--|---|--|--|--|---|---|---|---|---|---|
| <p>[S. A. B. C. (01. 02. 03. 04)]</p> <p>15. και εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο ποὺ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17. καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστίας εἶπεν· σάτε εἰς ἐκείνους. 18. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ τὸ ποτήριον λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐξ ὑμῶν ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ τὸ ποτήριον λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐξ ὑμῶν ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.</p> <p><i>Variantes.</i> V. 17. Græcias agit et dixit (dicens a), a ff² i l. 17. 18. Om. enim l. V. 19. Benedictit d. WELHAUSEN et BLASS conjecturent qu'il faut rayer le verset 19. (Voir p. 113, n. 1 et 2.)</p> | <p>[D (05) a d ff² i l]</p> <p>15. και εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο ποὺ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17. καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστίας εἶπεν· σάτε εἰς ἐκείνους. 18. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ τὸ ποτήριον λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐξ ὑμῶν ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.</p> <p><i>Suite des Variantes de I</i>
demptionem multorum etc. V. 20. ωσπερως και το ποτηριον. A. X. Γ. Δ. A. II. (02. 033. 036. 037. 039. 044). B. C. Γ. (030). εμω αματι. 13. 69. 124.</p> | <p>[Syriacque de Sinait⁽¹⁾]</p> <p>15. εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιθυμία ἐπεθύμησα φανέν μεθ' ὑμῶν πᾶσα ἀπὸ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστίας εἶπεν· σάτε εἰς ἐκείνους. 18. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ τὸ ποτήριον λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐξ ὑμῶν ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.</p> <p><i>Suite des Variantes de I</i>
demptionem multorum etc. V. 20. ωσπερως και το ποτηριον. A. X. Γ. Δ. A. II. (02. 033. 036. 037. 039. 044). B. C. Γ. (030). εμω αματι. 13. 69. 124.</p> | <p>[Syriacque de Cureton⁽¹⁾ b. e.]</p> <p>15. εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιθυμία ἐπεθύμησα φανέν μεθ' ὑμῶν πᾶσα ἀπὸ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστίας εἶπεν· σάτε εἰς ἐκείνους. 18. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ τὸ ποτήριον λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐξ ὑμῶν ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.</p> <p><i>Variantes.</i> V. 19. Accept panem e.</p> | <p>[Peschitto⁽¹⁾]</p> <p>15. και εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο ποὺ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστίας εἶπεν· σάτε εἰς ἐκείνους. 18. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ τὸ ποτήριον λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐξ ὑμῶν ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.</p> | <p>[Marcion]</p> <p>15. και εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο ποὺ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστίας εἶπεν· σάτε εἰς ἐκείνους. 18. λέγων γὰρ ὁμῶν, οὐκ ἐστὶν οὐδ' ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 19. καὶ ἐκλάσεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἑμὴν ἀνάμνησιν. 20. καὶ τὸ ποτήριον λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐξ ὑμῶν ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως οὗτου πληροῦν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.</p> | <p>1. Reconstitution du texte grec proposée par MERTZ. <i>Die vier Evangelien</i>, II, 2, p. 434 s.</p> | <p>1. Reconstitution du texte grec proposée par MERTZ. <i>Die vier Evangelien</i>, II, 2, p. 434 s.</p> | <p>1. Reconstitution du texte grec proposée par MERTZ. <i>Die vier Evangelien</i>, II, 2, p. 434 s.</p> | <p>1. Reconstitution du texte grec proposée par MERTZ. <i>Die vier Evangelien</i>, II, 2, p. 434 s.</p> | <p>1. Reconstitution du texte grec proposée par MERTZ. <i>Die vier Evangelien</i>, II, 2, p. 434 s.</p> | <p>1. Reconstitution du texte grec proposée par MERTZ. <i>Die vier Evangelien</i>, II, 2, p. 434 s.</p> |
|--|--|---|--|--|--|---|---|---|---|---|---|

| I
[S. A. B. C. (01. 02. 03. 04)] | II
[D. (05). a. d. 11 ^e i.] | III
[Syriaque du Sinaï] | IV
[Syriaque de Cureton
b. e.] | V
[Peschitto] | VI
[Marcion] |
|---|---|--|--|---|-----------------|
| <p>45. Et il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir, 16. car, je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu. »</p> <p>47. Et tenant une coupe, ayant rendu grâce, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous, 18. car je vous le déclare, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. »</p> <p>49. Et prenant du pain, ayant rendu grâce, il le rompit et le leur donna en disant : « Ceci est mon corps donné pour vous ; faites de même après le repas, disant : « Cette coupe [est] la nouvelle alliance en mon sang versé pour vous. »</p> | <p>45. Et il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir, 16. car, je vous le dis, je n'en mangerai plus jusqu'à ce que j'en mange de nouveau dans le Royaume de Dieu. »</p> <p>47. Et tenant une coupe, ayant rendu grâce, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous, 18. car je vous le déclare, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. »</p> <p>49. Et prenant du pain, ayant rendu grâce, il le rompit et le leur donna en disant : « Ceci est mon corps donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. » 20. Et de même après le repas, disant : « Cette coupe [il fit] la nouvelle alliance en mon sang versé pour vous. »</p> | <p>45. Il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger la Pâque avec vous avant de souffrir, 16. car, je vous le dis, à partir de maintenant je n'en mangerai plus jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit accompli. »</p> <p>49. Et prenant du pain, ayant rendu grâce sur lui, il le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps pour vous, faites ainsi en mémoire de moi. » 20. Et après le repas, 17. tenant (ou prenant) la coupe et ayant rendu grâce sur elle, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous. »</p> <p>20. Ceci est mon sang, l'alliance nouvelle. 18. Je vous dis, en effet, qu'à partir de maintenant, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. »</p> | <p>45. Et il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. 16. Je vous dis en effet qu'à partir de maintenant je n'en mangerai plus avant qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu. »</p> <p>49. Et prenant le pain et ayant rendu grâce il le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi. » 20. Et de même sur la coupe, après le repas, il dit : « Cette coupe [est la] nouvelle alliance en mon sang versé pour vous. »</p> | <p>45. Et il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. 18. Je vous le dis, en effet : à partir de maintenant je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu. »</p> <p>49. Et prenant le pain, ayant rendu grâce, il le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps »</p> | |

En prenant pour point de départ la numération des versets telle qu'elle est donnée dans le texte I, le contenu et la disposition des divers types de textes sont représentés de la manière suivante :

| TEXTE | CONTENU ET DISPOSITION | MANQUE | TRANSPOSITION |
|-------|------------------------------|-----------|---|
| I. | 15 16 17 18 19 20. | | |
| II. | 15 16 17 18 19 a. | 19 b 20. | |
| III. | 15-16 19 20 a 17 20 b
18. | | 17 entre 20 a et
20 b. 18 après
20 b. |
| IV. | 15 16 19 17 18. | 20. | 19 entre 16 et 17. |
| V. | 15 16 19 20. | 17 18. | |
| VI. | 15 18 19. | 16 17 20. | |

Lequel de ces six textes doit-il être considéré comme primitif? La question ne peut être résolue par la considération de l'âge des divers témoins du texte, car l'âge d'un manuscrit ou d'une version n'est pas nécessairement celui du texte qu'il contient. La seule méthode qui puisse être suivie ici consiste à rechercher comment peut s'expliquer psychologiquement le passage d'un texte à l'autre. Le texte qui permettra de s'expliquer le mieux la genèse des cinq autres sera à nos yeux le plus ancien.

Un certain nombre de critiques, suivant en cela les grands éditeurs anglais Westcott et Hort, estiment que la forme primitive du texte est la forme II. Telle est, par exemple, la théorie de Nestle, de Johannes Weiss, de Loisy¹. Ces auteurs pensent que la forme I résulte d'une interpolation faite dans le texte primitif d'après *I. Cor. 11, 24 b-25*. Développant da-

1. La priorité du texte D (05) est admise par les éditeurs WESTCOTT et HORT, B. WEISS et BLASS et par le plus grand nombre des critiques modernes parmi lesquels nous nommerons : BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 301, n. 4. SCHÜRER, *Th. Litzg.*, 1891, c. 29 s. BARTH, *Hauptprobleme*², p. 203. WENDT, *Lehre Jesu*³, p. 496, n. 1. JOH. WEISS, *Das älteste Evangelium*, p. 294. NESTLE, *Einführung in das griechische Neue Testament*⁴, Göttingen, 1899, p. 229. HAUPT, p. 6 s. WELLHAUSEN, *Das Evang. Marci*, p. 124. GRAFE, *Z. f. Th. u. K.*, 1895, p. 117. WOHLNBERG, *N. k. Z.*, 1906, p. 197. TITUS, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes*, p. 147. JOH. HOFFMANN, *Das Abendmahl*, p. 8. LOISY, *Ev. syn.*, I, p. 160. ANDERSEN, *Das Abendmahl*, p. 20. VÖLTER, *Paulus und seine Briefe*, p. 42. LIETZMANN, *Handb.*, III, p. 131. HEITMÜLLER, art. *Abendmahl*, dans *Die Rel.*, I, col. 22.

vantage encore cette thèse, Wellhausen¹ et Blass² considèrent le *verset* 19 a comme étant, lui aussi, une interpolation faite d'après le récit de Paul et réduisent ainsi le texte primitif aux *versets* 15 à 18³.

On a fait observer contre ce système, avec raison nous semble-t-il, que si les *versets* 19-20 provenaient d'une interpolation, on ne comprendrait pas que celui qui les a introduits dans le texte n'ait pas aussi emprunté à Paul l'ordre de répétition⁴. En outre, aucun copiste, si négligent qu'on le suppose, n'aurait modifié le texte II de manière à y introduire deux coupes alors que la pratique liturgique n'en connaissait qu'une⁵. Nous sommes donc convaincu que Ad. Merx a raison d'affirmer que le texte I doit être absolument original parce que, sans cela, il aurait été condamné sans appel⁶. Aussi voyons-nous qu'un critique comme Zahn, bien qu'en général très favorable aux théories de Blass sur l'histoire du texte, reconnaît que, sur le point qui nous occupe, la forme occidentale ne saurait être primitive⁷.

Pour sa part, Zahn se prononce en faveur du texte IV, de celui qui est attesté par la syriaque de Cureton et par les manuscrits *b* et *e* de la *vetus itala*. Sa théorie repose sur les arguments suivants :

1° L'âge des témoins de ce texte. Nous ne croyons pas devoir nous arrêter à cette considération qui nous paraît de nature à induire la critique en erreur.

2° La facilité du passage de la forme IV du texte à la forme I et inversement la difficulté du passage de la forme I à la forme IV.

Ceci mérite d'être examiné de près. Il n'y avait, dit Zahn, dans les *versets* 19 b-20, rien qui pût choquer des Chrétiens et les déterminer à éliminer ce passage, tandis que, dans le texte IV, on pouvait être choqué de ce que la coupe était dis-

1. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, p. 124.

2. BLASS, *Evangelium secundum Lucam, sive Lucae ad Theophilum liber prior secundum formam que videtur romanam*, Lipsiae, MDCCCXCVII.

3. Mentionnons ici, sans nous y arrêter, la théorie de WOHLBERG, qui, reprenant le système de BLASS, admet que le texte II est le brouillon de Luc, le texte I sa copie corrigée (*N. k. Z.*, 1906, p. 194 s.).

4. MERX, *Die vier Evangelien*, II, 2, p. 437.

5. *Id.*, p. 438.

6. *Id.*, p. 438.

7. ZAHN, *Eint.*, II, p. 360.

tribuée sans que, par aucun mot, elle fût mise en rapport avec l'alliance nouvelle et avec la mort ou le sang du Christ, en d'autres termes, sans que rien indiquât quelle était sa valeur sacramentaire. L'évangile de Luc étant considéré dans l'église comme l'évangile paulinien, il était naturel de combler par un passage de la première épître aux Corinthiens ce qui apparaissait comme une lacune chez Luc¹.

Ces arguments ne nous convainquent pas. Le passage de I à IV ne nous paraît pas difficile à se représenter. Ce n'est pas une idée exprimée dans les *versets* 19-20 qui a choqué le rédacteur de IV, c'est le fait que, dans ce texte, il était question de deux coupes. La disparition de 19-20 en supprimant la seconde résolvait la difficulté.

Il ne nous semble pas, d'autre part, que l'absence dans le texte IV d'un passage mettant la coupe en rapport avec l'alliance nouvelle et le sang du Christ ait pu choquer le rédacteur du texte I. Rien n'était plus naturel et plus facile que de sous entendre ce qui n'était pas directement exprimé dans le texte.

3° Le troisième argument de Zahn est d'ordre littéraire. Luc, dit Zahn, était trop bon écrivain pour avoir pu écrire le *verset* 20 dans lequel les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον qui grammaticalement se rapportent à ποτήριον devraient, pour que le sens fût satisfaisant, se rapporter à αἷματι. Ce n'est pas la coupe, en effet, c'est le sang qui est répandu pour les disciples².

La phrase est, on doit l'avouer, incorrecte; rien ne prouve pourtant que Luc n'ait pas pu l'écrire, étant donné surtout qu'il s'agit d'un passage qu'il ne compose pas librement mais où il suit d'assez près ses sources.

Ainsi, loin de conclure que la priorité de IV est indubitable (*zweifellos*)³, nous concluons qu'il y a les plus grandes chances pour que la forme I se rapproche davantage du texte original de Luc⁴.

1. ZAHN, *Einl.*², II, p. 360.

2. ZAHN, *Einl.*², II, p. 360. SCHULTZEN (*Das Abendmahl im Neuen Testament*, p. 15) donne un argument du même ordre contre le texte I mais déclare (p. 17) que les arguments inverses l'emportent.

3. ZAHN, *Einl.*², II, p. 360.

4. Se prononcent en faveur du texte I : TISCHENDORF. MERX. SPITTA, *Zur Gesch. und Lit.*, I, p. 295 s. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 235, n. 1. SCHMIEDEL, *H. G.*, II³, p. 163. P. W. SCHMIDT, *Gesch. Jesu*, II, p. 366.

Outre les arguments que nous avons indiqués contre les systèmes qui donnent la priorité au texte II ou au texte IV, il y a une considération d'ordre général qui nous empêcherait d'admettre d'emblée un des systèmes proposés : c'est que l'un et l'autre reposent sur la comparaison de deux seulement des formes du texte de Luc, et que c'est là une base trop étroite pour qu'il soit possible d'établir sur elle une solution définitive du problème. Si l'on arrivait à démontrer que le texte I provient du texte II, il faudrait encore prouver que le même texte II peut avoir donné naissance aux textes III, IV, V et VI, démonstration qu'il nous paraît difficile et même impossible d'apporter. Et de même, pour qu'il fût possible d'accepter le système de Zahn, en admettant qu'on écarte les objections que nous avons présentées, il faudrait qu'il fût expliqué comment le texte IV a pu engendrer les textes II, III, V et VI. Aussi devons-nous faire reposer notre solution personnelle du problème sur une étude comparative des six textes considérés.

Prenons pour point de départ la forme I du texte : son contenu est le suivant :

A. Jésus parle de son désir de manger cette Pâque avec ses disciples (15-16).

B. Il distribue une coupe en déclarant qu'il n'en prendra plus avant d'en boire de nouveau dans le Royaume de Dieu. (17-18).

C. Il distribue le pain en disant : Ceci est mon corps, etc., et en engageant ses disciples à répéter son acte (19).

D. Après le souper il distribue la coupe en disant : Cette coupe est la nouvelle alliance, etc. (20).

Ce qui caractérise ce texte, c'est la distribution de deux coupes tandis que dans les autres récits de la cène et dans les autres formes du texte de Luc, il n'est question que d'une coupe.

Merx fait observer, avec raison, que si l'on observe le groupe formé par les versions syriaques, le *codex Cantabri-*

R. A. HOFFMANN, *Abendmahlsgedanken*, p. 21. BATIFFOL, *Études...*, *l'eucharistie*, p. 26. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, I, p. 46. FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, p. 212. O. HOLTZMANN, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 100. CLEMEN, *Relgesch. Erkl. d. N. T.*, p. 188. W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909, p. 165.

giensis et la *vetus itala* tous les éléments du texte I y sont attestés. Les *versets* 17 et 18 qui manquent dans la *Peschitto* sont connus par *D* (05), par la version syriaque du Sinaï, et par celle de Cureton (à laquelle se joignent les manuscrits *b* et *e* de la *vetus itala*). Les *versets* 19 b-20 qui manquent dans le *codex Cantabrigiensis* et dans la syriaque de Cureton sont attestés par la syriaque du Sinaï et par la *Peschitto*¹. Ceci rend déjà bien peu probable l'hypothèse d'après laquelle il y aurait eu, à l'origine de tout ce groupe, autre chose que le texte I.

Les cinq textes II, III, IV, V, VI, mentionnent chacun une coupe seulement mais la réduction n'est pas opérée dans tous de la même manière. Le *codex Cantabrigiensis* supprime la deuxième coupe, Marcion fait disparaître la première, la *Peschitto* fait de même. La syriaque de Cureton supprime la deuxième coupe et met ce qui concerne la première à la place que la seconde occupait dans la forme I du texte. La syriaque du Sinaï combine les deux coupes en une seule.

Le simple fait que la réduction des deux coupes n'est pas opérée de la même manière dans les différents textes qui en mentionnent une seule est, à lui seul, un indice très favorable à la priorité du texte alexandrin qui connaît deux coupes. La diversité observée s'explique facilement si des rédacteurs différents ont remanié le texte indépendamment les uns des autres, elle serait incompréhensible si dans le texte primitif il avait été question de deux coupes.

Un fait confirme cette conclusion : c'est qu'il est très facile de se représenter les raisons qui ont déterminé les rédacteurs des textes que nous considérons comme secondaires, à modifier ce qu'ils lisaient dans le texte alexandrin. Comme dans la pratique de la cène il n'y avait qu'une coupe et que dans les trois autres récits du Nouveau-Testament il n'était aussi question que d'une seule coupe, ils ont naturellement tendu à mettre le texte de Luc d'accord avec la pratique de la cène d'une part, avec les récits de Mathieu, de Marc et de Paul de l'autre, et à n'y mentionner également qu'une seule coupe².

1. MERX, *Die vier Evangelien*, II, 2, p. 433.

2. MERX, *Die vier Evangelien*, II, 2, p. 432 s. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, I, p. 46. W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, p. 165.

Nous pouvons donc, croyons-nous, considérer le texte alexandrin de Luc comme primitif et ne voir dans les autres textes que des formes secondaires.

IV. Les quatre textes du Nouveau-Testament se présentent donc de la façon suivante :

Mathieu

26, 26-29.

26. Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν Λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἈΡΤΟΝ καὶ εὐλόγησας ΕΚΛΑ-
 ΣΕΝ καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν
 λάβετε φάγετε. ΤΟΥΤΟ ΕΣΤΙΝ. ΤΟ
 ΣΩΜΑ ΜΟΥ. 27. ΚΑΙ λαβὼν ΠΟΤΗΡΙΟΝ
 καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων·
 πῖνετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. 28. ΤΟΥΤΟ γάρ
 ἐστιν τὸ ΑἶΜά μου τῆς ΔΙΑΘΗΚΗΣ τὸ
 περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄρσεν
 ἡμαρτιῶν. 29. λέγω δὲ ὑμῖν· οὐ μὴ πῖω
 ἀπ' ἄρτι· ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς
 ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν
 αὐτὸ πῖνω μεθ' ὑμῶν κανὼν ἐν τῇ βα-
 σίλειά τοῦ πατρὸς μου.

Marc

14, 22-25.

22. Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν Λαβὼν ἈΡ-
 ΤΟΝ εὐλόγησας ΕΚΛΑΣΕΝ καὶ ἔδωκεν
 αὐτοῖς, καὶ εἶπεν λάβετε ΤΟΥΤΟ ΕΣΤΙΝ
 ΤΟ ΣΩΜΑ ΜΟΥ. 23. ΚΑΙ λαβὼν ΠΟΤΗ-
 ΡΙΟΝ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ
 ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. 24. καὶ εἶπεν
 αὐτοῖς ΤΟΥΤΟ ἐστιν τὸ ΑἶΜά μου τῆς
 ΔΙΑΘΗΚΗΣ τοῦ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν
 25. ἄμην λέγω ὑμῖν· οὐδέποτε οὐ μὴ
 πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως
 τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πῖνω
 κανὼν ἐν τῇ βασίλειά τοῦ θεοῦ.

Luc

22, 15-20.

15. Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμία
 ἐπεθυμήσα τούτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ'
 ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16. λέγω γάρ
 ὑμῖν· οὐκ ἔστι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως
 οὗτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.
 17. καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαρι-
 στήσας εἶπεν· λάβετε τούτο καὶ διαμε-
 ρίσατε εἰς ἑαυτούς. 18. λέγω γάρ ὑμῖν
 ὅτι· οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ
 γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ
 βασίλειά τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. 19. καὶ λαβὼν
 ἈΡΤΟΝ εὐχαριστήσας ΕΚΛΑΣΕΝ καὶ
 ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· ΤΟΥΤΟ ΕΣΤΙΝ
 ΤΟ ΣΩΜΑ ΜΟΥ· τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμε-
 νον· ποῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνη-
 σιν. 20. ΚΑΙ τὸ ΠΟΤΗΡΙΟΝ ὡσαύτως
 μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· ΤΟΥΤΟ τὸ
 ποτήριον ἡ καὶνὴ ΔΙΑΘΗΚΗ ἐν τῷ
 Αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

Paul

I Cor. 11, 23^b-25.

23^b. ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νοκτε ἣ
 παρεδίδετο ἔλαβεν ἈΡΤΟΝ. 24. καὶ εὐ-
 χαριστήσας ΕΚΛΑΣΕΝ καὶ εἶπεν· ΤΟΥΤΟ
 ΜΟΥ ΕΣΤΙΝ ΤΟ ΣΩΜΑ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν
 ποῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν.
 25. ὡσαύτως ΚΑΙ τὸ ΠΟΤΗΡΙΟΝ μετὰ
 τὸ δειπνῆσαι λέγων· ΤΟΥΤΟ τὸ ποτή-
 ριον ἡ καὶνὴ ΔΙΑΘΗΚΗ ἐστίν· ἐν τῷ
 ἑμῷ Αἵματι· ποῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐν
 πίνετε, εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν.

Ce qui est commun aux quatre textes, est imprimé en majuscules.

Ce qui est commun à Mathieu et à Marc d'une part, à Luc et à Paul de l'autre, est souligné d'une ligne continue.

Ce qui est commun à Mathieu, à Marc et à Luc, est souligné d'une ligne pointillée.

Ce qui est commun à Mathieu, à Marc et à Paul, est souligné d'une ligne de croix.

Ce qui est commun à Marc et à Luc, est souligné d'une ligne de traits.

En dehors de ce qui est imprimé en caractères ordinaires, tout ce qui n'est pas souligné de traits est commun à Marc et à Mathieu.

Mathieu

26, 26-29.

26. Or, comme ils mangeaient, Jésus prenant du pain et ayant rendu grâce le rompit et le donnant aux disciples dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps. 27. Et, prenant la coupe et ayant prononcé la bénédiction, il la leur donna, disant : Buvez en tous. 28. car ceci est mon sang de l'alliance, versé pour beaucoup pour le pardon des péchés. 29. Or je vous le dis, à partir de maintenant, je ne boirai pas de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai de nouveau avec vous dans le Royaume de mon Père.

Marc

14, 22-25.

22. Et comme ils mangeaient prenant du pain, ayant rendu grâce il le rompit, et il le leur donna et dit : Prenez, ceci est mon corps. 23. Et prenant la coupe ayant prononcé la bénédiction il la leur donna et ils en burent tous. 24. Et il leur dit : Ceci est mon sang de l'alliance, versé en faveur de beaucoup. 25. Je vous dis en vérité que je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai de nouveau dans le Royaume de Dieu.

Paul

I Cor. 11, 23^b-25.

23^b. Le Seigneur Jésus, la nuit qu'il fut trahi, prit du pain. 24. et ayant prononcé la bénédiction le rompit et dit : ceci est mon corps [qui est] en votre faveur, faites ceci en mémoire de moi. 25. De même aussi [il fit pour] la coupe après le repas, disant : cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, faites ceci, toutes les fois que vous en boirez en mémoire de moi.

Luc

22, 15-20.

15. Et il leur dit : J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. 16. Je vous dis en effet que je n'en mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu. 17. Et tenant la coupe et ayant prononcé la bénédiction il dit : Prenez ceci et partagez-le entre vous. 18. Je vous dis, en effet que dorénavant je ne boirai pas du fruit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu vienne. 19. Et prenant du pain et ayant prononcé la bénédiction il le rompit et il le leur donna disant : ceci est mon corps, donné en votre faveur, faites ceci en mémoire de moi. 20. Et (pour) la coupe [il fit] de même après le repas, disant : Cette coupe (est) la nouvelle alliance en mon sang versé en votre faveur.

Ce qui est commun aux quatre textes, est imprimé en PETITES CAPITALES.

Ce qui est commun à Mathieu et à Marc d'une part, à Luc et à Paul de l'autre, est imprimé en italique.

Ce qui est commun à Mathieu, à Marc et à Luc est souligné d'une ligne continue.

Ce qui est commun à Mathieu, à Marc et à Paul, est souligné d'une ligne de croix.

Ce qui est commun à Marc et à Luc, est souligné d'une ligne de traits.

V. Aucune des différences qu'on constate entre les relations des deux premiers évangiles n'a une grande portée¹. La plupart ne sont que des nuances de style qui s'expliquent par l'effort de Mathieu pour rendre le texte de Marc plus élégant et plus clair ; elles sont donc autant d'indications favorables à la priorité de Marc. Il en est ainsi au *verset* 28 du remplacement de καὶ par δὲ, de l'introduction de ὁ Ἰησοῦς, du remplacement d'un parfait ἔδωκεν par un participe δοῦς, et de la substitution au pronom αὐτοῖς du substantif τοῖς μαθηταῖς.

Au *verset* 29, on peut considérer comme correction de Mathieu l'emploi de ἀπ' ἑρτι à la place du mot οὐκέτι donné par Marc, et qui pouvait paraître trop absolu à cause de la fin du verset. L'introduction de τούτου devant τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου doit insister sur le contraste entre le repas actuel et le festin dans le Royaume de Dieu. Les mots μεθ' ὑμῶν, dans le même verset, s'expliquent de la même manière, enfin il faut voir une affirmation suprême de la messianité de Jésus dans l'emploi du terme de Royaume de mon Père au lieu de celui de Royaume de Dieu.

Aucune de ces variantes n'a de portée réelle ; il nous faut maintenant en examiner trois qui ont un peu plus d'importance :

1° En distribuant le pain Jésus dit, d'après Marc : « Prenez ; » d'après Mathieu : « Prenez, mangez. »

2° A propos de la coupe Marc dit : « et tous en burent. » Au lieu de cela Mathieu fait dire à Jésus, « Buvez en tous. »

3° Aux mots « le sang de la nouvelle alliance répandu pour beaucoup, » Mathieu ajoute « pour la rémission des péchés. »

Ces trois variantes nous paraissent provenir de corrections de Mathieu. Les deux premières ont entre elles une relation assez étroite. Ce n'est certainement pas fortuitement que Mathieu a mis dans la bouche de Jésus l'ordre de manger et celui de boire qui manquent chez Marc. La préoccupation qui l'a conduit est assez facile à reconnaître. Le premier évangéliste a voulu caractériser nettement le rôle qui revient aux disciples dans la cène. Ce n'est pas de leur propre initiative

1. Les analogies entre les deux textes sont telles qu'on ne peut admettre avec WOHLBERG (*N. k. Z.*, 1906, p. 188-192) qu'elles soient d'origines différentes.

qu'ils mangent et qu'ils boivent, c'est pour obéir à un ordre exprès de Jésus¹.

Pour la troisième variante, la priorité du texte de Marc nous paraît aussi fort probable. S'il est, en effet, assez facile d'admettre que Mathieu ait ajouté un membre de phrase qui établit un rapport entre le sang du Christ et le pardon des péchés, on ne comprendrait pas — étant donné ce que nous savons de ses idées — que Marc, trouvant cette relation établie dans le texte qu'il avait sous les yeux, ait cru devoir la faire disparaître et cela d'autant plus que, si Marc avait voulu nier l'efficacité de la mort du Christ, il aurait aussi supprimé les mots : τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν².

Nous pouvons donc admettre la priorité du texte de Marc par rapport à celui de Mathieu, et considérer les variantes constatées soit comme des nuances de style, soit comme des corrections intentionnelles du premier évangéliste.

VI. Si l'on fait abstraction de la disposition particulière du texte de Luc et si l'on considère seulement les deux actes dont l'ensemble constitue la cène, on constate une relation très étroite entre Luc et Paul. Les variantes que l'on peut relever entre *Luc 22, 19-20* ; et *1. Corinthiens II, 23b-25*, sont peu nombreuses. Quelques-unes sont de pure forme et peuvent être négligées comme de simples nuances de style. Il en est ainsi de l'emploi que Paul fait par deux fois d'un indicatif au lieu d'un participe³, de la suppression du mot διδόμενον au verset 24, de la place différente qu'occupe chez lui le mot ὡσαύτως (V. 25), de l'emploi de ἐμῶ au lieu de μου (V. 25), et aussi du fait qu'il exprime le mot ἐστὶν que Luc sous-entend (V. 25).

Passons maintenant à l'examen des variantes dont la portée est plus grande :

1^o Paul ne mentionne pas le fait que Jésus donne le pain aux disciples tandis que les trois autres récits le mentionnent expressément.

2^o Après la mention du sang, Paul ne donne pas les mots

1. JOH. HOFFMANN, *Das Abendmahl*, p. 86.

2. HEITMÜLLER, art. *Abendmahl*, dans *Die Rel.*, I, p. 23.

3. V. 23 ἔλαβεν, v. 24 εἶπεν.

« qui a été répandu pour vous. » Cette phrase est donnée par les trois évangélistes.

3° Après le récit de la distribution de la coupe, Paul fait dire à Jésus : « Faites ceci toutes les fois que vous en boirez en mémoire de moi. »

Le fait que, sur ces trois points, le récit de Paul a contre lui l'accord des trois évangélistes, est un indice qui peut paraître à première vue défavorable à la priorité de son texte mais qui n'est cependant pas capable d'entraîner la conviction.

Il ne faut pas attacher trop d'importance à la première des variantes signalées, Paul n'a pas l'intention de donner un récit complet du dernier repas de Jésus. La seule chose qui importe pour lui, ce sont les paroles prononcées par Jésus; le détail de la distribution du pain peut avoir été sous-entendu pour abrégér le récit.

Le détail du sang « versé pour vous » a plus d'importance; il est de ceux qui cadrent si bien avec la pensée paulinienne qu'on ne s'en expliquerait pas l'omission, et de plus ce détail n'était pas sans importance au point de vue qui intéresse Paul dans la première épître aux Corinthiens. Le fait que le sang du Christ représenté par la coupe a été répandu pour les disciples, n'était-il pas de ceux qui avaient pour conséquence de bien faire sentir aux fidèles leur devoir de ne pas profaner le repas sacré? Dira-t-on que Paul a pu omettre ce membre de phrase parce que l'idée qu'il contient était suffisamment exprimée dans ces mots, « mon corps pour vous? » Mais, du moment que Paul a jugé à propos de consacrer un développement au pain et un autre à la coupe, c'est qu'il a estimé que ce qui était dit à propos du pain ne l'était pas du même coup à propos de la coupe¹. Rien n'autorise, nous semble-t-il, à considérer sur ce point le texte donné par Paul comme une abréviation de Luc. Il y a donc lieu de penser que le récit de l'institution connu par Paul ne contenait pas, à propos de la coupe, les mots « Répandu pour vous. » L'introduction de ces mots dans le texte de Luc pourrait s'expliquer par l'influence du texte de Marc.

1. L'hypothèse qui cherche l'origine des variantes dans une citation faite de mémoire par Paul explique mal les nombreux points de contact entre Paul et Luc.

Reste à examiner la troisième variante, l'addition par Paul, à la fin du paragraphe relatif à la coupe, des mots, « Faites ceci, en mémoire de moi, toutes les fois que vous en boirez. » Si Luc avait trouvé ces mots dans sa source, on ne s'expliquerait pas pourquoi il les aurait fait disparaître. D'autre part, l'origine de cette phrase s'explique fort bien par la répétition d'une phrase analogue que le texte commun à Paul et à Luc donne au sujet du pain. Il y a donc, nous semble-t-il, lieu de considérer ces mots comme une addition de Paul.

Il reste à nous demander si l'un des deux textes que nous étudions dépend de l'autre, ou bien si l'un et l'autre dépendent d'une source antérieure. L'indépendance absolue de l'un à l'égard de l'autre ne peut en effet se concilier avec les ressemblances profondes qu'il y a entre eux.

Le texte de Paul étant chronologiquement de beaucoup antérieur à celui de Luc, les deux hypothèses qui peuvent entrer en ligne de compte sont celle de l'utilisation de la première épître aux Corinthiens par Luc, et celle de la dépendance commune de Luc et de Paul à l'égard d'une source antérieure¹.

Les éléments du récit de Luc qui ne se trouvent pas chez Paul sont les suivants :

1^o Déclaration de Jésus sur son désir de manger cette Pâque, affirmation qu'il n'en mangera plus avant qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu.

2^o Distribution d'une première coupe.

3^o Déclaration eschatologique sur la coupe.

Les deux déclarations forment doublet; la deuxième vient de Marc, la première doit donc être attribuée à une source particulière de Luc. Cette source est-elle celle à laquelle a aussi puisé Paul? Le fait que, pour l'apôtre, célébrer la communion c'est annoncer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (*I Cor. II, 26*), indique qu'il y a dans sa pensée sur l'eucharistie un élément eschatologique et rend vraisemblable la présence d'une déclaration eschatologique dans la relation qui lui sert de source.

1. STECK (*Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen*, Berlin, 1888, p. 176-178) admet que le texte de I Cor. est emprunté à Luc. Cette solution n'entre pas en ligne de compte pour qui admet, comme nous, l'authenticité de la première aux Corinthiens.

Il y a là un fait qui rend extrêmement probable que Luc ne s'inspire pas directement de Paul mais de la source à laquelle a aussi puisé l'apôtre. Nous pouvons donc statuer l'existence d'une source commune que nous appellerons P. L.

VII. Il est infiniment vraisemblable que les deux sources ainsi reconnues, Marc et P. L., ne sont pas absolument indépendantes l'une de l'autre, mais il n'est pas possible de définir quel est exactement leur rapport. La relation entre Luc et Marc plus étroite que celle qui existe entre Paul et Marc, provient certainement de ce que le texte de Luc est une combinaison de Marc et de la source P. L.

VIII. Au *chapitre 66* de son Apologie, Justin, citant les souvenirs des apôtres que l'on appelle évangiles, donne de la cène la relation suivante qui ne coïncide avec aucun des récits du Nouveau-Testament et à laquelle certains critiques attribuent une origine indépendante¹ :

τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν. « Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου ». Καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν. « Τοῦτο ἐστι τὸ αἶμα μου » καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδούναι.

Les caractères de ce texte sont les suivants :

1° Il ne contient aucun détail sur les conditions dans lesquelles les paroles citées ont été prononcées.

2° Le pain et le vin sont présentés comme le corps et le sang du Christ sans aucun commentaire, il n'est question ni du corps donné pour les disciples, ni du sang répandu pour eux, ni du sang de l'alliance.

3° L'ordre de répétition est mentionné à propos du pain seulement.

4° La déclaration eschatologique des synoptiques manque.

5° Le pain et le vin sont distribués aux apôtres seuls.

Ce texte est-il la reproduction libre et abrégée d'un des récits du Nouveau-Testament, ou a-t-il une origine indépendante? Les « Souvenirs des apôtres » que cite ici l'apologète sont-ils nos évangiles ou bien quelque autre tradition?

1. BOUSSET, *Die Evangeliencitate, Justins des Martyrers*, p. 112 s. R. A. HOFFMANN, *Abendmahlsgedanken*, p. 23.

Une première remarque s'impose : Il faut, en tous cas, admettre que Justin a abrégé le récit qu'il trouvait dans sa source; il est inadmissible, en effet, qu'il ait jamais existé une relation de l'institution de la communion qui n'ait contenu aucun détail sur les circonstances et les conditions dans lesquelles Jésus avait distribué le pain et le vin à ses disciples. Le fait que c'est à son dernier repas, au moment où il va quitter les siens, que Jésus célèbre la communion donne à cet acte sa portée et son caractère. Justin a donc certainement abrégé son récit, mais a-t-il seulement passé sous silence les circonstances dans lesquelles a été instituée la communion ou bien a-t-il fait subir encore d'autres réductions à sa source?

On ne peut arriver sur ce point à une conclusion d'une certitude absolue, car on est obligé d'opérer avec des éléments très hypothétiques; remarquons seulement que si nous arrivons à découvrir une raison plausible qui explique d'une manière satisfaisante l'omission des détails que contiennent les récits du Nouveau-Testament et qui manquent chez Justin, il sera d'une bonne méthode de ne pas avoir recours pour expliquer son récit à l'hypothèse d'une source particulière.

Il faut tenir compte de ce fait que le texte qui nous occupe ne se trouve pas dans un écrit destiné à des Chrétiens pour leur donner une instruction complète sur la communion, mais dans un ouvrage composé pour montrer aux païens qu'il n'y a rien de subversif dans le Christianisme, et, en particulier ici, dans son culte, spécialement dans la communion. Pour cela l'auteur n'a pas besoin de parler de tout ce qui donne à la communion son caractère et sa portée, il lui suffit de faire connaître ce qu'il est nécessaire de savoir pour se convaincre que l'accusation portée contre les Chrétiens de manger de la chair humaine dans leurs assemblées est dénuée de fondement et que la chair et le sang qu'ils mangent ne sont en réalité que du pain et du vin. Quant au reste, Justin pouvait le taire, car cela n'intéressait pas directement son propos et il devait le taire, car il ne devait pas révéler ainsi sans raison les mystères chrétiens.

Quant à l'indication que Jésus distribue le pain et le vin seulement à ses apôtres, il est probable que Justin la donne pour expliquer et légitimer l'affirmation par laquelle il commençait son chapitre οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πρισ-

τεύοντι.... et que par conséquent il n'y a pas lieu de lui attribuer une autre origine.

Il nous semble, en conclusion, que le texte de Justin s'explique très bien comme un résumé des récits du Nouveau-Testament¹, et qu'il n'y a aucune raison valable de lui attribuer une source spéciale.

1. WREDE, τὸ αἶμα μου τῆς διαθήκης, *Z. N. T. W.*, 1900, p. 70.

DEUXIÈME PARTIE

LA FRACTION DU PAIN DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE

I. Renseignements fournis par le livre des Actes sur la première église de Jérusalem. — II. Caractère de la fraction du pain. — III. L'origine du rite. — IV. La place dans l'évolution de l'eucharistie. — V. Conclusion.

I. Les renseignements que nous possédons sur l'histoire de la première église de Jérusalem se bornent à quelques passages du livre des Actes. Ce qui, dans ces notices, est relatif à la vie intérieure de la communauté paraît avoir une grande valeur. Il en est ainsi en particulier du passage 2, 42-47. Ce texte dit des gens convertis à la Pentecôte qu'ils persévéraient dans la doctrine des apôtres, dans la communion, dans la fraction du pain et dans les prières (42). On trouve ensuite aux *versets* 43-48 une caractéristique générale de ces Chrétiens de Jérusalem. Elle s'ouvre par une allusion aux miracles accomplis par les apôtres. Il est ensuite question de la communauté des biens et de la distribution des ressources suivant les besoins de chacun. Les *versets* 46-47 décrivent la vie religieuse des premiers Chrétiens d'une manière qui rappelle ce qui avait été dit au *verset* 42. Une petite conclusion mentionne l'accroissement continu de l'église. Cette double notice ne va pas sans étonner¹. Pour

1. Le parallélisme nous paraît complet. P. BATIFFOL (*Etudes d'histoire et de théologie positive. Première série... l'agape*^s, Paris, 1907, p. 287) juge qu'il y a une différence entre les deux morceaux. Dans 2, 46. 47 (pour lui, source judéo-chrétienne) la fraction du pain est un acte privé tandis que dans 2, 42 (pour lui, source paulinienne) elle est un acte public. Cette opinion ne nous paraît pas fondée. En parlant de la fraction du pain κατ' ὄλον, l'auteur ne veut pas dire que c'est un acte privé, mais seulement que c'est un acte qui ne concerne que les Chrétiens, en opposition avec ceux qui se passent dans le temple.

l'expliquer, on pourrait supposer que le *verset 42* est l'œuvre d'un rédacteur qui a voulu établir une transition entre le récit de la Pentecôte et un fragment emprunté à une source plus ancienne, qui donnait une caractéristique de la vie de la première communauté.

Au *verset 42* les éléments constitutifs de la vie religieuse de la première communauté sont : 1° la doctrine des apôtres. 2° la communion. 3° la fraction du pain. 4° les prières. Le *verset 46* mentionne : 1° « ils sont d'un même cœur dans le temple. » 2° la fraction du pain à la maison. 3° « ils prennent leur nourriture avec joie. »

II. Le premier et le dernier termes de la première énumération sont clairs par eux-mêmes. La doctrine des apôtres c'est l'essence même de l'évangile. Les prières ce sont les exercices culturels juifs. Il reste seulement à déterminer le sens des deux termes de *κοινωνία* et de *κλᾶσις τοῦ ἁγίου*. Le premier est trop vague pour pouvoir être rapporté à la communion proprement dite, il ne peut viser que les relations des Chrétiens entre eux. Cette opinion est confirmée par le fait que dans la seconde énumération on trouve l'idée de l'unité formée par les Chrétiens. Pour déterminer le sens de « fraction du pain, » il faut se rappeler que les Chrétiens de Jérusalem avaient mis leurs biens en commun, ce qui devait avoir pour conséquence qu'ils prenaient leurs repas ensemble¹. La mention de la fraction du pain, parmi les traits caractéristiques de leur vie, prouve que ces repas n'étaient pas seulement une conséquence de leur vie en commun, mais qu'ils en étaient comme le centre et le symbole.

La caractéristique donnée dans les *versets 46-47* contient trois éléments qui peuvent être classés en deux groupes. Le premier vise ce qu'on pourrait appeler la vie publique des Chrétiens, le second et le troisième se rapportent à ce qu'on pourrait appeler leur vie privée. La première se déroule dans le temple, la seconde dans les maisons chrétiennes. Le singulier *κατ' οἶκον* s'oppose au mot *ἐν τῷ ἱερῷ* et désigne les réunions privées que les Chrétiens tenaient dans la maison d'un

1. Le fragment *Actes 6, 1-6*, quelle que soit sa valeur historique, confirme l'existence de repas collectifs.

des leurs, ou peut-être, à un moment où le nombre des Chrétiens était devenu plus considérable, dans plusieurs maisons à la fois¹.

Notre passage relève donc deux choses pour définir la vie chrétienne : d'abord la fréquentation quotidienne et collective² du temple, puis des réunions spécifiquement chrétiennes caractérisées par la fraction du pain et la nourriture prise avec joie et simplicité de cœur. Les deux membres de phrase sont unis grammaticalement d'une manière qui oblige à les rapporter au même objet. Il n'y a donc pas ici deux choses différentes. Quelle a pu être l'intention de l'auteur en relevant ce détail ? Spitta³ pense que la joie est mentionnée ici, parce qu'à l'origine la communion était un repas joyeux, anticipation du grand festin messianique. Mais il n'y a pas dans les textes un seul mot qui permette d'attribuer cette conception aux Chrétiens de Jérusalem. Le fait serait étrange si la fraction du pain avait eu pour eux une portée et une valeur eschatologique. Si le terme de ἀγαλλίασις peut, à la rigueur, viser la grande joie eschatologique, ce n'est pas la seule interprétation qu'on puisse en donner. L'auteur peut très bien avoir songé à la joie que les Chrétiens trouvaient dans leur vie simple et pure. L'allusion à la simplicité de cœur doit faire préférer cette seconde interprétation⁴.

Le fait que la fraction du pain est mentionnée deux fois dans une très brève caractéristique de la vie chrétienne indique qu'elle devait y tenir une grande place. A ce titre elle devait avoir une portée religieuse, mais l'avait-elle à cause de son caractère mystique ou à cause de son caractère fraternel ? Etant donné ce que nous savons de la vie des premiers Chrétiens, et ce que l'épisode de l'institution du diaconat nous révèle sur leurs repas collectifs, nous sommes en droit de penser que la fraction du pain devait être, non pas un simulacre de repas, mais un repas véritable⁵.

1. Contre BATIFFOL, *Études... l'agape*³, p. 289.

2. L'expression ὁμοθυμαδὸν indique que ce n'est pas seulement à titre individuel que les Chrétiens fréquentent le temple.

3. SPITTA, *Zur Gesch. u. Lit.*, I, p. 289.

4. BATIFFOL, *Études... l'agape*⁵, p. 286.

5. Peut-être la fraction du pain était-elle le principal moyen d'existence de certains membres de la communauté, comme le suppose WEIZSÄCKER, *Ap. Zeit*², p. 44.

Le nom même de l'acte indique qu'il ne comprenait pas la distribution d'une coupe ou du moins qu'il ne la comprenait pas comme un élément essentiel¹.

Rien dans les textes ne permet d'établir une relation quelconque entre la fraction du pain et le souvenir du Christ conçu de quelque façon que ce soit².

III. Là où le narrateur dit que les Chrétiens persévéraient dans la doctrine des apôtres, n'aurait-il pas ajouté, si telle avait été sa pensée, que par la fraction du pain ils maintenaient et entretenaient le lien qui les attachait à leur maître, ou bien qu'ils se remémoraient sa mort, ou encore qu'ils s'entretenaient dans l'attente de son retour? Le silence du livre des Actes est la preuve qu'aucune de ces idées ne jouait un rôle dans la fraction du pain. On pourrait opposer à ce raisonnement le fait qu'il repose uniquement sur un argument *e silentio* et que le silence du narrateur sur le sens et la portée de la fraction du pain dans ses relations avec le souvenir de Jésus peut s'expliquer autrement que par l'inexistence de cette relation. Le livre des Actes connaît la fraction du pain-eucharistique³ et par suite, parlant de la fraction du pain que pratiquait l'église primitive, il peut l'entendre dans le sens d'une eucharistie sans avoir besoin de le dire expressément.

Des deux hypothèses qui se présentent ainsi, laquelle rend le mieux compte des faits?

Avec l'hypothèse d'après laquelle la fraction du pain aurait été à l'origine une reproduction ou une commémoration du dernier repas du Christ, l'évolution de l'eucharistie depuis la cène de Jésus jusqu'à la formation définitive du rite est rectiligne. Mais la fraction du pain-commémoration pose un problème qui nous paraît insoluble et qui est celui-ci : si le but de l'acte est la commémoration de Jésus et si la fraction du pain n'est qu'un moyen employé pour cela, comment se fait-il que ce soit le moyen et non la fin qui ait donné son nom à l'acte? Comment l'auteur des Actes qui parle de la commu-

1. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 293.

2. Ce n'est pas assez de dire avec WEIZSÄCKER (*Ap. Zeit.*, p. 43) que le souvenir de Jésus n'était pas au premier plan.

3. Voir l'épisode de Troas et celui de la navigation sur lesquels nous reviendrons,

nion des frères, n'a-t-il pas fait la moindre allusion à la communion mystique avec le Christ dans la fraction du pain?

Ceci est encore confirmé par l'observation suivante. Si la fraction du pain était une commémoration du dernier repas de Jésus, elle aurait dû contenir quelque chose qui correspondît à la coupe eschatologique. Toutes ces raisons rendent bien difficile d'admettre que la fraction du pain primitive ait eu le sens et la portée d'une commémoration.

S'il en est ainsi, la fraction du pain a dû être à l'origine un simple phénomène social en rapport avec le genre de vie que menaient les premiers Chrétiens. Le repas commun était la conséquence et en même temps l'expression concrète de la vie collective.

IV. Avec cette hypothèse, la relation de la fraction du pain avec l'eucharistie telle qu'elle s'est développée par la suite est facile à comprendre. A mesure que les conceptions théologiques de la primitive église se transformaient et que la mort du Christ, envisagée d'abord comme une sombre défaite glorieusement réparée par la résurrection, commençait à être conçue comme un élément essentiel de l'œuvre rédemptrice et à ce titre, voulue à l'avance par Dieu, on devait attacher plus d'importance aux souvenirs de la passion et de la mort, on devait, entre autres, évoquer, lorsqu'on était à table, le souvenir du dernier repas. La fraction du pain entre Chrétiens devait apparaître comme la suite de ce repas où, pour la dernière fois, Jésus avait rompu le pain avec ses disciples. Cette conception peut s'être singulièrement fortifiée si, comme le suggèrent certains textes, et comme plusieurs critiques sont disposés à l'admettre¹, certaines apparitions du Ressuscité se sont produites quand les fidèles étaient rassemblés autour de la table commune. Par là se trouvait préparé le terrain sur lequel devait se développer la théorie paulinienne de l'eucharistie.

Cette conception suppose entre la fraction du pain primitive et l'eucharistie paulinienne un stade de développement dans lequel la fraction du pain est comprise comme une con-

1. Par exemple, JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 217. SPITTA, *Zur Gesch. u. Lit.*, p. 291 s. STAPPER, *La mort et la résurrection de Jésus-christ*³, p. 273.

tinuation des repas de Jésus. Cette idée a laissé des traces très nettes dans plusieurs textes. Nous voulons parler des récits évangéliques où Jésus est présenté à table avec ses disciples, présidant lui-même la fraction du pain. Le plus significatif de ces textes est le passage *Luc 24, 13-35*, qui relate l'épisode d'Emmaüs. Deux disciples vont de Jérusalem à Emmaüs le soir du dimanche qui suit la mort de Jésus. En route ils sont abordés par un inconnu qui s'entretient avec eux de la nécessité des souffrances du Messie. Lorsqu'ils sont arrivés à destination, ils invitent leur compagnon de route à entrer avec eux. A table, l'inconnu prend du pain, le rompt et le leur donne. A ce signe, ils reconnaissent Jésus. Il est à remarquer que les deux disciples dont il est ici question ne sont pas des apôtres, donc qu'ils n'ont pas assisté à la cène. Notre récit n'a pu se former qu'à un moment où, projetant l'usage apostolique dans la vie de Jésus, on pensait que le maître avait eu l'habitude de rompre le pain avec ses disciples. On devait alors considérer la fraction du pain comme la continuation d'une habitude de Jésus. L'entretien sur le chemin prouve qu'on commençait à considérer les souffrances de Jésus comme utiles et sa mort comme indispensable pour le salut, mais que c'était là une vérité que les Chrétiens n'avaient pas saisie dès l'origine. Enfin la manière dont Jésus préside la fraction du pain puis disparaît, indique que les Chrétiens avaient l'idée d'une présence mystérieuse de leur maître à la table où ils rompaient le pain. Tout cela, on le voit, répond parfaitement au stade de développement de la fraction du pain que suppose notre explication.

Il faut rapprocher du récit de l'apparition de Jésus sur le chemin d'Emmaüs, un épisode analogue qui, d'après le quatrième évangile (21, 1-14), se déroule au bord de la mer de Tibériade.

Il faut aussi mentionner les récits de multiplication des pains qui semblent avoir eu pour les narrateurs évangéliques le sens et la portée de fractions du pain présidées par Jésus¹.

1. Il ne faut pas attribuer autant d'importance au fragment de l'évangile des Hébreux (JÉROME, *De vir. ill.*, c. 2. NESTLE, *N. T. G. sup.*, p. 79) où Jésus rompt le pain après sa résurrection car il paraît agir pour délier son frère Jacques de la promesse qu'il avait faite de ne plus manger de pain jusqu'à ce qu'il ait vu le Seigneur ressuscité.

V. La conclusion à laquelle nous aboutissons c'est que la fraction du pain n'a probablement eu à l'origine aucun rapport avec le souvenir du Christ; elle ne devait pas être autre chose que le repas fraternel qui groupait autour d'une même table les divers membres de la communauté. Peu à peu, au moment où l'on commença à méditer sur la mort du Christ et à se remémorer sa passion, et peut-être sous l'influence d'apparitions du Ressuscité qui s'étaient produites quand les fidèles étaient à table, on se mit à considérer le repas qui assemblait les croyants comme une suite ou comme une reproduction des repas de Jésus, du dernier en particulier. De là à penser que Jésus était mystérieusement présent au milieu de ses disciples et que ce repas était un moyen de s'unir à lui, il n'y avait qu'un pas et ce pas, nous le verrons, la foi n'hésita pas à le franchir.

TROISIÈME PARTIE

L'EUCCHARISTIE PAULINIENNE

CHAPITRE I

La célébration de l'eucharistie dans les églises pauliniennes.

I. Les sources. — II. L'authenticité des grandes épîtres pauliniennes. — III. Y a-t-il des interpolations dans la première épître aux Corinthiens? — IV. Le repas de la communauté d'Antioche. — V. L'eucharistie(?) pendant la tempête. — VI. La fraction du pain de Troas. — VII. La communion à Corinthe. — VIII. Le témoignage de *I Cor. 10*. — IX. *Λειτουργία*. — X. « Un seul pain. » — XI. « Coupe du Seigneur, Table du Seigneur. » — XII. Le témoignage de *I Cor. 11*. — XIII. Le repas du Seigneur. — XIV. Repas du Seigneur et communion. — XV. La tradition du Seigneur. — XVI. La liturgie de la cène. — XVII. La communion à Corinthe était-elle célébrée avec du vin? — XVIII. Les abus. — XIX. Y a-t-il eu une pratique eucharistique uniforme dans les églises pauliniennes?

I. Nous sommes renseignés sur la pratique eucharistique des églises pauliniennes par un fragment du livre des Actes et par plusieurs passages des épîtres.

Le morceau du livre des Actes qui nous intéresse ici appartient à la partie la plus solide du livre, à celle qui paraît composée à l'aide des souvenirs d'un témoin oculaire.

II. Les épîtres ne sont pas une source de moindre valeur; on ne peut examiner ici, dans son ensemble, le problème de leur authenticité, un volume entier serait nécessaire pour le faire, mais on peut admettre la conclusion de la plupart des critiques contemporains qui ne conservent aucun doute sur l'authenticité des quatre grandes épîtres pauliniennes¹.

1. Comme représentants de la théorie de l'inauthenticité des épîtres pauliniennes nous citerons seulement : BRUNO BAUER, *Kritik der paulinischen*

Les épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates subsistent ou tombent ensemble, et avec elles subsiste ou tombe la personnalité même de l'apôtre; aussi est-ce d'un point de vue général seulement¹ que nous examinerons le problème de l'authenticité de la première épître aux Corinthiens, qui contient un développement des plus importants sur l'eucharistie.

Ceux qui prétendent supprimer d'un trait de plume les épîtres pauliniennes, s'appuient sur deux arguments principaux : le premier est le silence du livre des Actes sur ces épîtres, le second est tiré des difficultés que présente l'interprétation de plusieurs passages. Ces difficultés, dit-on, ne peuvent être entièrement résolues par l'exégèse mais sont du ressort de la critique²; ni l'un ni l'autre de ces deux arguments n'est décisif. Le silence du livre des Actes s'explique par le caractère tout privé des lettres de Paul. Quant aux difficultés que présentent les épîtres, il ne faut pas les exagérer, elles s'expliquent par l'insuffisante connaissance que nous avons des circonstances dans lesquelles elles ont été écrites, et de la mentalité de ceux à qui elles sont adressées³.

Par contre, les arguments à faire valoir en faveur de l'authenticité des grandes épîtres sont nombreux et décisifs. Dans ces lettres se reflète une personnalité trop puissante pour qu'on puisse y voir un produit de l'imagination. L'existence de cette personnalité au II^e siècle — au moment où les adversaires de l'authenticité placent la composition des épîtres — ne constituerait pas une moindre difficulté. Comment comprendre que cette personnalité qui devait singulièrement détoner sur son milieu, ait pu passer sans laisser après elle

Briefe, Berlin, 1850-52. RUD. STECK, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht*, Berlin, 1888. VAN MANEN, *Paulus*, Leiden, 1890-96. (Le second volume a été traduit en allemand par D. SCHLÄGER sous ce titre : *Die Unechtheit des Römerbriefs*, Leipzig, 1906; art. *Paulus*, dans l'*Encyclopaedia Biblica* de CHEYNE et BLACK, III, col. 3620 s. W.-B. SMITH, *Saeculi silentium, Der Römerbrief vor 160 n. Ch., Der Vorchristliche Jesus*, Gieszen, 1906. p. 136 s.

1. Mentionnons cependant, que les indices externes en faveur de l'authenticité de *I Cor.* sont nombreux et forts. Le plus net est l'allusion que CLÉMENT ROMAIN (*ad Cor.*, 47, 1) fait à l'épître. Sur les indications de la critique externe voir HEINRICI dans MEYER, V³, p. 24 s.

2. STECK, *Der Galaterbrief*, p. VI.

3. Il faut ajouter que certains des partisans de l'inauthenticité paraissent influencés par le souci de diminuer le rôle des personnalités dans la genèse du christianisme.

dans la vie de l'église une œuvre qui permettrait de reconnaître ses traces?

Un autre argument peut encore être invoqué. C'est que, supprimer le paulinisme au point de départ de l'évolution, c'est rendre toute l'histoire des dogmes incompréhensible, car toute la pensée chrétienne de la fin du premier siècle et du second a subi très fortement l'influence de la théologie des épîtres. On ne peut se tirer d'affaire en renversant les termes de la relation, car si Clément Romain, Ignace et les autres reproduisent des formules pauliniennes, c'est sans les comprendre dans toute leur profondeur, si bien qu'il serait impossible de dire que le pseudo-Paul leur emprunte ses idées. L'originalité étant incontestablement du côté de l'apôtre, il faudra rejeter Clément, Ignace et les autres à la fin du 1^{er} siècle et cela sans preuves et contre des indications très précises. C'est là un fait décisif en faveur de l'authenticité des épîtres pauliniennes¹.

III. Nous sommes donc en droit de ne pas nous arrêter à la thèse de l'école hollandaise; aussi bien, cette thèse, sous sa forme absolue, n'a que peu de défenseurs. Elle a été atténuée par plusieurs critiques qui sans rejeter entièrement les épîtres pauliniennes estiment que certains passages proviennent d'interpolations postérieures. Ce système soutenu depuis longtemps déjà par Pierson et Naber, Straatmann et d'autres², a été repris en 1903 par Daniel Völter d'Amsterdam. Il suffira d'examiner l'opinion de ce dernier critique sur les passages qui se rapportent à l'eucharistie.

Au commencement du développement qui occupe les *chapitres 8 à 11* de la première épître aux Corinthiens, Paul pose la question de savoir si les Chrétiens peuvent manger des viandes sacrifiées aux idoles. Il affirme que les forts, c'est-à-dire ceux qui ont la gnose, peuvent le faire sans inconvénient, mais que néanmoins ils font bien de s'abstenir pour ne pas scandaliser les faibles (*Ch. 8*). Dans le chapitre suivant que

1. Il faut noter l'hésitation de SALOMON REINACH (*C. M. R.*, t. III, p. 23) à adopter la thèse de l'inauthenticité qui cependant fournirait à son système un appui précieux.

2. On trouvera des indications bibliographiques dans BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 296, n. 1; et dans CLEMEN, *Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe*, Göttingen, 1894, p. 42 s.

Völter considère comme authentique à l'exception des versets 13-18, 20b-21, 23-27¹, Paul propose son exemple aux Corinthiens en les invitant à renoncer comme lui à l'exercice de leurs droits pour le bien de leurs frères. Le *chapitre 10* condamne d'une manière absolue la consommation des viandes sacrifiées, en invoquant l'exemple des Israélites et l'analogie qui existe entre la communion avec le Christ par la participation à son sang et la communion établie avec les démons par les rites païens. Le point de vue est plus sévère que celui du *chapitre 8* et ne peut se concilier avec lui, dit Völter, il y a donc lieu de rejeter entièrement le *chapitre 10* en retenant seulement la conclusion 10, 23-11, 1, qui s'accorde avec ce qui est dit au *chapitre 8*².

Nous ne croyons pas devoir adopter cette opinion. La différence entre le *chapitre 8* et le *chapitre 10* peut s'expliquer sans l'hypothèse d'une interpolation. Paul s'adresse à des gens convaincus que les forts ont le droit de manger des viandes sacrifiées, il ne veut pas les heurter de front; il rappelle leur thèse, l'admet en principe, mais s'empresse de montrer quelles restrictions il faut y apporter par amour pour les faibles; il se cite lui-même en exemple, puis, reprenant la question, il expose cette fois sa propre pensée sans aucune atténuation.

Dans le passage 11, 17-34 qui traite du repas du Seigneur, Völter reconnaît aussi des interpolations. Une théorie parfaitement homogène se trouve dans les passages 11, 17-22. 29-34 qui se rattachent par 11, 1 au développement sur les viandes. D'après ces fragments, les repas de la communauté de Corinthe ne sont pas des repas du Seigneur parce qu'il n'y a pas réellement repas en commun. Ceux qui mangent dans ces conditions provoquent leur condamnation parce qu'ils méprisent la communauté. Le corps au verset 29 est le corps mystique du Christ, c'est-à-dire l'Eglise³.

Dans le passage 1 Cor. 11, 23-28, l'auteur reproche aux Corinthiens de perdre de vue le caractère de la communion, cérémonie instituée par le Seigneur lui-même en commémoration de sa mort, et de se rendre coupables à l'égard du

1. VÖLTER, *Paulus*, p. 32 s.

2. VÖLTER, *Paulus*, p. 32 s.

3. VÖLTER, *Paulus*, p. 39.

corps et du sang du Seigneur. Ce morceau est une interpolation¹, il y est question de pain et de coupe, de corps et de sang du Christ tandis qu'au *verset* 29, il n'était pas question du sang mais seulement du corps et cela sans aucune détermination².

On ne peut répondre à cette argumentation qu'en établissant que s'il y a certaines divergences entre les idées qui se font jour dans les divers passages de la première épître aux Corinthiens, elles ne vont pas jusqu'au degré de contradiction qui empêcherait d'attribuer ces idées à un même auteur : c'est ce que nous essayerons de montrer plus loin en détail. Pour le moment nous nous bornerons à une observation générale. La pensée de Paul est pratique et non systématique. Les circonstances particulières du moment orientent parfois ses réflexions dans des directions très diverses. De plus, sa pensée n'a pas une source unique. Elle s'inspire aussi bien de la tradition chrétienne que de la spéculation personnelle et des expériences intimes. Il n'est donc pas légitime d'affirmer *a priori* que de deux passages, qui ne paraissent pas parfaitement cadrer ensemble, l'un est certainement inauthentique.

IV. Dans l'épître aux Galates, Paul, faisant le récit de ses relations avec les Douze, raconte un incident qui s'était produit à Antioche entre l'apôtre Pierre et lui. « Lorsque Céphas vint à Antioche, dit-il, je lui résistai en face, car il avait tort. Avant que vinssent des (envoyés ou des partisans) de Jacques, il mangeait avec les païens; après leur arrivée, il se tint à l'écart et il s'isola parce qu'il avait peur des partisans de la circoncision. Les autres Juifs firent les hypocrites avec lui, si bien que Barnabas lui-même se laissa entraîner. Alors, quand je vis qu'ils ne marchaient pas dans le droit chemin de la vérité de l'Evangile, je dis à Céphas devant tout le monde.... » (*Gal. 2, 11-14*).

Les repas auxquels il est fait allusion étaient-ils des repas privés ou des actes de la communauté ayant un caractère religieux? Rien dans le texte ne permet de se prononcer d'une manière absolue. Certains exégètes³ pensent qu'il est

1. VÖLTER, *Paulus*, p. 40.

2. VÖLTER, *Paulus*, p. 41.

3. Par exemple THIERSCH, cité par SIEFFERT, dans MEYER, VII⁹, p. 128.

question de la cène, d'autres estiment que Paul vise seulement la relation étroite établie par le repas commun. Telle est, par exemple, l'opinion de Lipsius¹ et de Sieffert². La première interprétation est la plus vraisemblable. Elle ne s'impose cependant pas absolument. Si l'acte de Pierre avait eu un caractère privé, il aurait échappé, sinon au jugement, du moins au contrôle de Paul.

Le texte de l'épître aux Galates atteste donc l'existence à Antioche d'un repas commun des fidèles auquel pouvaient être admis des étrangers qui par là s'unissaient à la communauté. Cependant la participation d'un Chrétien d'origine juive à un repas célébré par des païens d'origine n'allait pas de soi. La gravité du pas, fait par l'apôtre Pierre³, est confirmée par ses hésitations et ses scrupules, lorsqu'il subit à nouveau l'influence des Chrétiens de Jérusalem.

V. Le livre des Actes (27, 35) raconte que, pendant la tempête qui éclate au cours de la navigation de Paul prisonnier vers l'Italie, l'apôtre exhorte ses compagnons à ne pas se décourager mais à prendre de la nourriture, et que lui-même donne l'exemple : « Ayant pris du pain, dit le texte, et ayant rendu grâce à Dieu devant tous et l'ayant rompu il commença à manger. » Quelques témoins ajoutent : « et il nous en donna à nous aussi⁴. » Dans le texte le plus court qui paraît être authentique, l'acte de Paul n'est pas certainement l'eucharistie, bien qu'il la rappelle directement. Wendt remarque que l'analogie avec la cène peut dépendre uniquement de ce qu'il y avait de commun entre la cène et tout repas juif ou chrétien. On ne peut donc affirmer qu'il y ait eu autre chose qu'un simple repas⁵. L'addition faite au texte donne nettement à l'épisode le caractère d'une célébration de

1. LIPSIVS, *H. G.*, II, 2^e, p. 28.

2. SIEFFERT, dans MEYER, VII^e, p. 128. ZAHN (*Der Galaterbrief*, Leipzig, 1905, p. 113) ne se prononce pas.

3. Le livre des *Actes* (10, 1-11, 18) attribue bien à l'apôtre Pierre l'initiative de la prédication de l'évangile aux païens mais il s'agit là d'un passage sans valeur.

4. 614 (XIII^e siècle) *sahidique, peschitto, vetus itala*. BLASS donne ce texte dans son édition de la forme romaine des Actes (*Acta Apostolorum... secundum formam quae videtur romanam*, Lipsiae, MDCCCXCVI, p. 92). Le témoignage de *D* (05) fait défaut pour ce passage.

5. WENDT, dans Meyer, III^e, p. 412. HARNACK (*Brod und Wasser*, p. 135.) voit ici une allusion à la cène.

la cène. Le fait qu'une variante a ainsi précisé la portée de notre passage, prouve qu'à un moment donné on a eu le sentiment, et qu'il était question de la cène dans ce passage, et qu'il n'en était pas question d'une manière tout à fait claire. Une indication doit être retenue de ce passage : c'est qu'il n'y avait pas peut-être, à l'origine, la différence absolue qui exista plus tard entre la cène et un repas ordinaire.

VI. Si dans les textes que nous avons passés en revue jusqu'à présent on pouvait se demander s'il était question de la cène ou non, le même problème ne se pose pas pour ceux qui vont nous occuper maintenant. Le premier est le passage du livre des Actes dans lequel est racontée la fraction du pain à Troas (*Actes*, 20, 7 s.). Nous avons là quelques indications précieuses sur la manière dont la cène était célébrée dans les églises pauliniennes. Pendant son voyage d'Ephèse à Jérusalem, Paul s'arrête à Troas où il reste sept jours. « Le premier jour de la semaine, dit le texte, comme nous étions réunis pour rompre ensemble le pain, Paul qui devait partir le lendemain s'entretint avec l'assemblée et prolongea son discours jusqu'au milieu de la nuit. Il y avait plusieurs lampes dans la chambre haute où nous étions réunis ; un jeune homme nommé Eutychès, assis sur le bord de la fenêtre s'endormit profondément pendant le long discours de Paul et, entraîné dans son sommeil, il se laissa tomber du haut du troisième étage. Quand on le releva il était mort, mais Paul descendit, se pencha sur lui, le prit dans ses bras et dit : « N'ayez aucune inquiétude, son âme est encore en lui, » ensuite il remonta, rompit le pain et mangea, puis il reprit longuement la parole jusqu'au point du jour où il partit » (20, 7-II).

La cène est ici célébrée un dimanche ; ce jour est-il choisi avec intention ou seulement à cause du départ de Paul fixé au lendemain ? Bien qu'on ne puisse apporter ici d'argument décisif, la célébration de la cène un dimanche ne paraît pas fortuite. Si elle l'était, on ne comprendrait pas pourquoi l'auteur indique que l'épisode qu'il rapporte s'est passé un dimanche. Un passage de la première épître aux Corinthiens prouve que, dès le temps de Paul, une valeur particulière était attribuée au dimanche ; c'est le passage où Paul invite les fidèles à mettre de côté chaque dimanche — il ne dit pas chaque

semaine — ce qu'ils destinent à la collecte pour les saints de Jérusalem (*I Cor.* 16, 2)¹.

Les Actes nous apprennent encore que la communion était célébrée le soir, sans doute parce que c'était dans la nuit que Jésus avait pris son dernier repas avec ses disciples.

Le repas proprement dit était accompagné d'entretiens. Dans le cas qui nous est rapporté, il semble plutôt y avoir eu discours de l'apôtre que conversation à laquelle les assistants auraient pris part, mais il n'est pas certain qu'il en ait toujours été ainsi.

Le texte emploie l'expression *κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος*. Pourquoi est-il question ici de Paul seul et non pas de ses compagnons? Il peut en être ainsi parce que le narrateur se place au point de vue des faits et gestes de l'apôtre. Mais il faut se demander, sans d'ailleurs pouvoir donner à cette question une réponse certaine, s'il n'y aurait pas lieu d'attribuer dans le rite primitif une importance particulière à l'acte de celui qui présidait la cérémonie.

Dans cette communion de Troas il est question de pain et non de vin. Si l'absence de la coupe était établie, nous aurions là une confirmation intéressante de l'opinion que nous avons émise à propos de la fraction du pain à Jérusalem, mais la coupe peut être sous-entendue au même titre que les autres aliments qui ont formé le repas, car c'est d'un véritable repas qu'il s'agit. Le terme employé ne laisse aucun doute à cet égard².

La cène de Troas est présidée par Paul bien que l'apôtre n'ait pas été membre de la communauté. Cette fonction lui revient ou bien parce qu'il est le fondateur de l'église, ou bien parce que c'était l'usage de la confier à un personnage notable de passage dans l'église.

1. Telle est par exemple l'opinion de ZÖCKLER (art. *Sonntagsfeier*, *R. E.*, XVIII, p. 521 s.), de WEIZSÄCKER (*Ap. Zeit.*², p. 550), de WENDT (dans MEYER, III², p. 326), de H.-J. HOLTZMANN (*H. G.*, I, 2³, p. 126), de GUNKEL (*Zur religionsgeschichtlichem Verständniss des Neuen Testaments*, Göttingen, 1903, p. 73), de BLASS (*Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter, Editio philologica*, Göttingen, 1895, p. 215). Les textes anciens qui se rapportent au dimanche sont les suivants : BARNABAS, 15, 9; IGNACE, *ad. Magn.*, 9, 1. JUSTIN, *Apol.*, I, 67, 3. PLINE, *ép. X.*, 96, 7.

2. Cf. Actes 10, 10. *Colossiens* 2, 21. Cette interprétation est confirmée par ce fait que *γευσάμενος* est employé sans complément et par conséquent ne paraît pas viser seulement le pain.

VII. Grâce à une circonstance toute fortuite, le fait que des abus s'étaient produits à Corinthe en l'absence de Paul, nous possédons quelques renseignements sur la manière dont la communion était célébrée à Corinthe. Il en est question à deux reprises dans la première épître aux Corinthiens, d'abord au *chapitre 10* (v. 18.) à propos des viandes sacrifiées, puis au *chapitre 11* (17 s.) à propos des désordres signalés à l'apôtre dans la manière dont le repas du Seigneur était célébré à Corinthe.

VIII. Il convient de replacer le premier de ces passages dans son contexte. Répondant à une demande des Corinthiens, l'apôtre examine la question des viandes sacrifiées, il conseille la prudence à ses lecteurs, leur recommandant de ne pas faire de leur liberté un usage qui serait pour des frères moins éclairés, un prétexte à pécher. Dans le premier développement du *chapitre 10*, (1-13) il les met en garde contre la présomption; il le fait en citant l'exemple des Israélites morts au désert, bien qu'ils aient tous été baptisés par la nuée et qu'ils aient tous mangé de l'aliment spirituel, et bu du breuvage spirituel. Les Chrétiens doivent prendre garde à eux-mêmes et ne pas croire que parce qu'ils ont part aux sacrements dont les Israélites au désert n'ont eu que la préfiguration, leur salut soit assuré. Fuyez l'idolâtrie, conclut l'apôtre (10, 14). A l'appui de ce conseil, il fait un appel au bon sens : les Corinthiens eux-mêmes peuvent reconnaître l'opposition irréductible qu'il y a entre la communion au corps du Christ et la communion avec les démons réalisée par la participation aux sacrifices païens. « La coupe de bénédiction que nous bénissons, dit l'apôtre, n'est-elle pas la communion du sang de Christ? le pain que nous rompons n'est-il pas la communion du corps de Christ? car (il y a) un pain (et) nous qui sommes plusieurs nous ne sommes qu'un seul corps puisque tous nous participons au même pain » (10, 15-17).

Plusieurs points appellent un commentaire. Remarquons d'abord que la coupe est mentionnée avant le pain. Le texte de Luc aussi parle de la coupe avant le pain, la Didaché donne un ordre semblable. Il n'y a pas lieu cependant d'admettre que dans l'église de Corinthe, la coupe ait occupé

la première place. Le récit de la dernière cène de Jésus parle en effet du pain d'abord. Il n'est pas impossible d'expliquer pourquoi au *chapitre 10*, Paul indique l'ordre inverse. On a pensé qu'il le faisait parce que ce qu'il avait à dire du pain demandait le plus long développement¹. Mais c'est attribuer à Paul un souci de la composition harmonieuse et bien équilibrée qui répond mal à ce que nous savons des conditions dans lesquelles il écrivait. On a pensé aussi² — et ceci est bien plus satisfaisant — que Paul mettait la coupe d'abord à cause de l'importance qu'elle avait pour le parallélisme qu'il s'agissait d'établir entre la communion chrétienne et la participation aux repas de sacrifices païens. Il n'y avait en effet qu'une lointaine analogie entre le fait de manger un morceau de pain et celui de consommer des viandes sacrifiées, tandis que chacun devait être frappé du rapport étroit qu'il y avait entre l'acte du Chrétien qui buvait à la coupe de communion et celui du païen qui buvait du vin des libations.

IX. Les mots par lesquels s'ouvre le passage qui nous occupe « la coupe de bénédiction que nous bénissons » τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν posent un problème : qu'était-ce que cette εὐλογία?

Pour expliquer le terme de « coupe de bénédiction » on a pensé au rituel de la Pâque où la coupe, distribuée aux assistants par celui qui présidait, prenait le nom de « coupe de bénédiction.³ » Cette interprétation n'est pas satisfaisante. D'abord rien dans les textes pauliniens ne fait allusion au fait que le dernier repas de Jésus aurait été un repas pascal. D'autre part, le rapprochement de τῆς εὐλογίας et de ὃ εὐλογοῦμεν oblige à donner des deux termes la même interprétation, ce qu'on ne peut faire si par le premier terme on entend la coupe liturgique de la pâque juive.

Pour cette même raison nous écarterons aussi l'interprétation de Heinrici⁴ qui s'inspirant d'expressions de l'Ancien-Testament comme « coupe de colère » (*Es.* 51, 17) ou « coupe de salut » (*Ps.* 115, 4; *LXX* [*héb.* 116, 13]) pense que le

1. BACHMANN, *Der erste Korintherbrief*, Leipzig, 1905, p. 344.

2. HEINRICI, dans MEYER, V³, p. 305.

3. BACHMANN, *erst. Kor.*, p. 345.

4. HEINRICI, dans MEYER, V³, p. 305.

terme de « coupe de bénédiction » désigne la coupe à laquelle la bénédiction du Seigneur est liée, qui, par la bénédiction que le Christ a prononcée sur elle, devient un don du Christ pour celui qui s'approprie cette bénédiction.

Pour trouver une explication de la formule paulinienne, il faut partir de cette idée que les deux termes « bénédiction » et « que nous bénissons » se rapportent à un même acte qui devait avoir une importance considérable puisqu'il a donné son nom à la coupe.

Les termes de εὐλογία, εὐλογεῖν se retrouvent à diverses reprises avec quelques nuances de sens.

Le mot est employé dans les récits de la cène de Mathieu et de Marc (*Mc. 14, 22. Mt. 26, 26*); Luc l'emploie dans le récit de l'apparition aux disciples d'Emmaüs (*Lc. 24, 30*), on le trouve enfin dans *Marc 6, 41; 8, 7*. Dans ces divers textes l'εὐλογία est la prière d'action de grâces prononcée avant le repas.

Dans d'autres passages εὐλογεῖν signifie glorifier, célébrer, louer Dieu (*Mt. 21, 9; 23, 39. Mc. 11, 9-10. Lc. 1, 64; 2, 28; 24, 53. Jean 12, 13. I Cor. 14, 16. Eph. 1, 3. Rom. 1, 25; 9, 5. II Cor. 1, 3; 11, 31.*)

εὐλογεῖν est aussi employé dans le Nouveau-Testament avec le sens de bénir, appeler sur quelqu'un la bénédiction de Dieu. (*Lc. 2, 34; 6, 28; 24, 50-51. Actes 3, 25-26. Rom. 12, 14. I Cor. 4, 12. Gal. 3, 9. Heb. 7, 1. 6, 7. 11, 20. 21; 12, 17. I Pierre 3, 9.*)

Dans les LXX εὐλογεῖν a également deux sens principaux : ou bien bénir Dieu (*par ex. Exode 23, 25*) ou bien (*dans les Psaumes par ex.*) appeler sur quelqu'un la bénédiction de Dieu.

Dans le texte qui nous occupe deux sens sont possibles suivant que par εὐλογία on entend l'action de grâces offerte à Dieu pour le don de la coupe, ou bien l'acte par lequel la bénédiction de Dieu est appelée sur cette coupe, c'est-à-dire un acte déjà liturgique et rituel qui donne au repas de communion sa valeur particulière et sa portée religieuse.

La bénédiction a donné son nom à la coupe; ce ne peut donc être l'acte banal à force d'être répété qui consistait à prononcer une action de grâces. La bénédiction est ce qui donne à cette coupe son caractère particulier et la distingue de

toutes les autres. C'est donc un acte liturgique solennel qui, d'une coupe ordinaire, fait la coupe de communion, celle qui est la *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*, la communion au sang du Christ.

A l'appui de cette interprétation, on peut faire remarquer qu'il y a un parallélisme incontestable entre les mots ὁ εὐλογούμεν employés à propos de la coupe, et les mots ὃν κλῶμεν employés à propos du pain et désignant l'acte solennel qui précédait la distribution du pain de communion.

Une fois admis que l'εὐλογία est la bénédiction liturgique de la coupe, plusieurs questions se posent auxquelles il n'est malheureusement pas possible de répondre avec précision. Et d'abord, qui prononçait la bénédiction? Malgré le pluriel employé par le texte, il est peu probable que la bénédiction dont il parle ait été prononcée par l'ensemble des assistants. Le récit de la communion de Troas prouve qu'elle devait l'être par celui qui présidait. Notre texte montre seulement qu'il agissait au nom de l'assemblée des fidèles et comme son représentant.

Aucun indice ne permet de décider si l'εὐλογία était prononcée suivant une formule fixe ou librement improvisée par celui qui en était chargé.

X. L'apôtre dit : « (Il y a) un seul pain et nous qui sommes plusieurs nous ne formons qu'un seul corps, car tous, nous avons part au même pain. » Il y a ici plus que l'idée que le fait de manger d'un même pain symbolise l'unité des croyants. La participation au pain de la cène réalise cette unité. Le premier membre de phrase ὅτι εἰς ἄρτος et le second οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν sont avec la thèse principale ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν dans un rapport, non de simple juxtaposition comme deux propositions équivalentes dont l'une exprime et traduit l'autre, mais dans un rapport de subordination, l'une étant la cause de l'autre. Il est impossible de décider si c'est fortuitement ou avec intention que l'apôtre mentionne l'unité des croyants à propos du pain seulement, et non à propos de la coupe.

XI. Paul désigne la coupe et le pain par la double expression : « coupe du Seigneur, » « table du Seigneur; » il parle

aussi de la « coupe » et de la « table des démons¹. » Les deux séries d'expressions se correspondent. Deux sens sont *a priori* possibles. On peut entendre « la coupe que boit le Seigneur, que boivent les démons, la table à laquelle participe le Seigneur, à laquelle participent les démons. »

Si l'on tient compte de l'idée antique que manger à la même table et boire à la même coupe établit un lien direct, cette première interprétation implique l'idée que la participation à la coupe et à la table établit, entre les fidèles et le Christ ou les démons, une relation réelle. Cette interprétation convient pour les démons, si l'on admet qu'ils absorbent une partie de ce qui leur est offert; elle ne convient pas pour la coupe et la table du Seigneur.

Une autre interprétation est possible; elle consiste à entendre par « coupe et table du Seigneur ou des démons, » la coupe et la table qui appartiennent aux démons ou au Seigneur et qu'ils donnent à leurs fidèles. La viande et le vin du sacrifice étaient censés offerts à la divinité qui, à son tour, invitait à sa table ceux qui participaient au banquet suite régulière du sacrifice. Cette interprétation n'est pas seulement conjecturale, elle repose sur un indice précis, fourni par deux papyrus d'Oxyrhinque² qui sont des invitations à assister à un de ces festins qui suivaient les sacrifices; un de ces textes est ainsi conçu : « Charémon te prie de venir dîner demain, à la table de Sérapis dans le Serapeion³. »

La table et la coupe des démons, c'est donc un repas offert par les démons⁴. De même, il faudra considérer la table et la coupe du Seigneur comme formant un repas offert par le Seigneur.

1. Les פָּרָקִי אֲבוֹתָי (Ch. III, § 4. trad. CRÉHANGE, Paris, 1910, p. 10) opposent ceux qui mangent à la table du Seigneur à ceux qui mangent d'un sacrifice offert aux idoles.

2. GRENFELL and HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, London, 1898 s. N° 110 (I. p. 177), cf. n° 523 (III, p. 260) et les textes analogues cités par LIETZMANN. *Handb.*, III, p. 124 s.

3. Έρωτᾶ σε Χαίρημων δειπνήσαι εἰς κλείνην Σαράπιδος ἐν τῷ Σεραπεῖω αὐρίον. Cf. N° 523. (III, p. 260) Έρωτᾶ σε Ἀντώνιος Πτολεμαίου δειπνήσαι παρ' αὐτῷ εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τοῖς Κλαυδίου Σαράπιωνος τῇ ις ἀπὸ ὥρας θ. Ces deux textes datent du II^e siècle.

4. C'est, nous semble-t-il, ajouter un commentaire que de dire avec BACHMANN (*erst. Kor.*, p. 348) que l'action des démons s'exerce dans ce repas. L'interprétation de HEINRICI (dans MEYER, V^e p. 343) qui met cette seule idée en relief est à rejeter.

Cette détermination du sens des termes de table et de coupe du Seigneur permet de préciser l'interprétation du terme d'εὐλογία. On peut se représenter le processus de la cène de la manière suivante : 1° Du pain et du vin sont apportés. 2° On prononce l'εὐλογία. 3° Ce pain et ce vin sont « table et coupe du Seigneur, » c'est-à-dire qu'ils sont offerts par le Seigneur lui-même à ses fidèles. La connaissance du premier et du troisième moment permet de se rendre compte de la portée du second. La bénédiction devait être l'acte par lequel le pain et le vin étaient offerts au Christ, ce devait être une oblation à la suite de laquelle le pain et le vin étaient de nouveau donnés par le Christ aux hommes. C'était donc un véritable acte de consécration.

C'est parce qu'ils ont été ainsi offerts au Seigneur et acceptés par lui, que le pain et le vin de la communion deviennent la communion au corps et au sang du Seigneur et établissent entre la personne du Christ et ceux qui communient, une relation aussi étroite que celle que la participation aux sacrifices païens établit entre la divinité et ses adorateurs. De même que ceux qui mangeaient les sacrifices de l'ancienne alliance devenaient « participants de l'autel » κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου et que ceux qui mangeaient des viandes sacrifiées devenaient « participants des démons, » κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων ceux qui communiaient devenaient « participants du Christ » κοινωνοὶ τοῦ Χριστοῦ. Dans ce qui est dit de la cène il n'est pas question de commémoration du dernier repas de Jésus ; il ne serait sans doute pas légitime de tirer de ce fait la conclusion que le souvenir de Jésus n'y tenait aucune place, mais l'absence de toute allusion indique au moins que ces considérations n'avaient pas une importance primordiale.

XII. La question de la communion, ou plus exactement du repas du Seigneur, revient au chapitre suivant où l'apôtre s'attache à combattre ce qu'il considère comme vicieux dans la pratique des Corinthiens. Voici ce texte :

« En vous donnant ce conseil¹, dit l'apôtre, je ne vous loue pas de ce que vous vous assemblez non pour (vous faire) du

1. Cette phrase se rapporte au développement sur le voile des femmes qui précède.

bien, mais pour (vous faire) du mal. D'abord, j'apprends que, lorsque vous vous assemblez en église, il y a parmi vous des divisions et, en partie au moins, je le crois. Il faut bien qu'il y ait des opinions particulières pour que les bons se reconnaissent. Lorsque vous vous réunissez, ce n'est pas pour manger le repas du Seigneur. Chacun, en effet, prend d'abord son propre repas et mange, si bien que l'un a faim et que l'autre est rassasié. N'avez-vous pas des maisons pour manger et pour boire? Méprisez-vous les églises de Dieu, pour faire (ainsi) rougir ceux qui ne possèdent rien? Que dirai-je? vous louerai-je? Non je ne vous louerai pas en cela, car ce que j'ai reçu du Seigneur et ce que je vous ai transmis c'est que le Seigneur Jésus, la nuit qu'il fut trahi, prit du pain, et, ayant rendu grâce, le rompit et dit : « Ceci est mon corps (donné) pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. » (Il fit) de même pour la coupe après le souper et dit : « Faites ceci toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi. » Car chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez la coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Ainsi, celui qui mange le pain ou qui boit la coupe du Seigneur indignement sera coupable du corps et du sang du Seigneur. Que chacun s'examine soi-même et qu'ainsi il mange du pain et boive de la coupe, car celui qui mange et qui boit, mange et boit sa condamnation, ne discernant pas le corps. C'est pour cela qu'il y a parmi vous des malades et des faibles et que quelques-uns sont morts. Si nous discernons en nous-mêmes nous ne serons pas jugés. Si nous sommes jugés par le Seigneur, nous sommes châtiés par lui pour ne pas être condamnés avec le monde. Ainsi, mes frères, quand vous vous assemblez pour manger, accueillez-vous les uns les autres. Si quelqu'un a faim, qu'il mange dans sa maison afin que vous ne vous assembliez pas pour votre condamnation. Le reste, je le réglerai quand je viendrai. »

Ce texte nous apprend d'abord que lorsque les Chrétiens se réunissaient pour le repas du Seigneur, ce n'était pas, ou pas seulement, pour rendre un culte à Dieu ; c'était pour recevoir quelque chose qui devait contribuer à leur perfectionnement (II, 17).

Le rapprochement du *verset 18* « lorsque vous vous réunissez en église, » et du *verset 20* « lorsque vous vous réunis-

sez ce n'est pas pour manger le repas du Seigneur » (c'est-à-dire : par suite des abus qui se produisent, ce n'est pas un véritable repas du Seigneur que vous prenez), prouve que toutes les réunions, au moins que toutes les réunions solennelles des Chrétiens, celles dans lesquelles ils formaient vraiment l'église, avaient pour but la célébration du repas du Seigneur.

XIII. Ce repas du Seigneur n'avait pas le caractère plus ou moins symbolique que la communion a pris par la suite ; c'était un repas dans lequel on pouvait se rassasier, dans lequel on pouvait même s'enivrer (21)¹. Le repas du Seigneur était un repas collectif opposé au repas privé que chacun pouvait prendre dans sa propre maison. Les provisions destinées à ce repas paraissent avoir été fournies par les membres de l'église. L'apôtre reproche aux riches qui apportaient des provisions abondantes, de les garder pour eux et de prendre en quelque sorte un repas particulier. On pourrait, il est vrai, comprendre que les riches, plus hardis, prenaient pour eux la plus grande part des provisions achetées par la communauté, mais cette interprétation doit être écartée à cause du v. 33 où Paul dit : « Quand vous vous réunissez pour manger, accueillez-vous les uns les autres. » L'apôtre reconnaît légitime que chacun mange et boive ses provisions dans sa maison, mais une fois qu'on est réuni pour le repas du Seigneur, tout doit être mis en commun sous peine de compromettre le caractère fraternel du repas².

Faut-il expliquer le terme de « repas du Seigneur » par l'idée que ce repas était une commémoration de la mort du Christ ? L'apôtre rappelle ce qu'il avait transmis aux Corinthiens sur le dernier repas du Christ, et affirme que manger le pain et boire la coupe c'est annoncer la mort du Seigneur. Pour lui, le repas du Seigneur était donc une commémoration de la mort du Christ, mais il n'est pas certain qu'au moment qui nous occupe les Corinthiens n'aient pas perdu de vue ce caractère du repas du Seigneur³.

Le repas du Seigneur doit être rapproché de la table et de

1. Cf. v. 33.

2. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 233.

3. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 235.

la coupe du Seigneur. Faut-il penser, en s'appuyant sur cette analogie, qu'il était un repas dans lequel le Seigneur était l'hôte parce que les aliments qu'on y prenait étaient offerts par lui, lui ayant été consacrés? Cette interprétation se heurte à une difficulté. Si les aliments ainsi consommés avaient été considérés comme appartenant au Seigneur, comment l'apôtre aurait-il pu reprocher aux riches comme un manque de charité de ne pas donner de leurs provisions aux pauvres? L'analogie avec les repas sacrificiels païens permet de répondre à l'objection. Charémon et Antiochus, fils de Ptolémée invitent leurs amis à un repas où seront consommées des viandes qu'ils ont offertes à Sérapis, les viandes sont à Sérapis, les convives sont ses hôtes, et pourtant c'est Charémon, ou c'est Antiochus, fils de Ptolémée, qui invite. Il devait en être de même au repas du Seigneur. Les riches qui avaient apporté des provisions abondantes peuvent en avoir, en fait, gardé la disposition, bien que par la consécration elles fussent, en théorie, devenues la propriété du Seigneur.

XIV. Quels rapports y avait-il entre le repas du Seigneur et la communion proprement dite, c'est-à-dire la consommation du pain et du vin comme corps et comme sang du Christ? La communion proprement dite était-elle un acte spécial, différent de celui que l'apôtre appelle le repas du Seigneur, ou bien était-elle le même acte ou peut-être un moment particulier de cet acte? Plusieurs faits indiquent que les deux actes devaient être identiques : l'apôtre n'a pas de terme spécial pour désigner la communion proprement dite. Au *chapitre II*, il est question, sans que rien indique qu'on passe d'un sujet à un autre, du repas du Seigneur et de la consommation du pain et du vin comme corps et comme sang du Seigneur. Dans le *chapitre 10* où il est évidemment question de la communion, Paul emploie le terme de « table du Seigneur » qui paraît viser un repas réel.

Comme l'apôtre dit dans le récit du dernier repas à propos de la coupe : « De même pour la coupe après le souper, » on peut se demander si, dans le repas du Seigneur, la distribution de la coupe ne se plaçait pas à la fin du repas. Il est impos-

1. VON DOBSCHÜTZ, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902, p. 50.

sible de rien décider de certain sur ce point. On ne peut même pas affirmer qu'on faisait une distinction précise entre le pain et le vin de communion proprement dits et le pain et le vin qui pouvaient en outre être consommés au cours du repas¹.

XV. Après avoir parlé de la manière dont le repas était célébré à Corinthe, l'apôtre rappelle la tradition qu'il a reçue du Seigneur et transmise aux fidèles. « Car moi j'ai reçu, » dit-il. Le mot *γὰρ* qu'il emploie ici n'est pas explétif, il établit une relation étroite avec ce qui précède. C'est par le récit du dernier repas de Jésus que Paul motive le blâme qu'il adresse aux Corinthiens. Paul ne donne pas ce récit pour apprendre à ses lecteurs quelque chose qu'ils ignoraient jusque-là. Il veut tirer d'un fait connu des conclusions qu'ils avaient perdues de vue. Le récit du dernier repas de Jésus sert de point de départ à l'exhortation². L'apôtre veut rappeler que le « repas du Seigneur » est un mémorial de la cène de Jésus.

XVI. Le texte ne donne pas d'indication sur la manière dont la cène était célébrée à Corinthe; on peut seulement à ce sujet faire quelques conjectures. Ainsi, le fait que Paul relève que le dernier repas de Jésus avait été célébré la nuit, autorise à supposer que le repas du Seigneur était célébré le soir comme à Troas³.

Les paroles prononcées par Jésus à son dernier repas étaient-elles répétées chaque fois que le repas du Seigneur était célébré? Aucune allusion n'est faite dans notre texte à une semblable récitation et pourtant il aurait été naturel, si elle avait eu lieu, que l'apôtre en ait parlé⁴. Il ne semble donc pas qu'elles aient fait partie de ce qu'on pourrait appeler la liturgie corinthienne de la cène⁵.

Peut-on tirer, pour ce qui concerne la fréquence de la célébration de la cène, quelque conclusion des *versets* 25 et 26 où

1. JÜLICHER (*Zur Gesch.*, p. 233) admet que la coupe pouvait être distribuée à plusieurs reprises.

2. HAUPT, p. 13.

3. WOHLBERG, *N. k. Z.*, 1906, p. 185. VON DOBSCHÜTZ, *urchr. Gem.*, p. 50.

4. HAUPT, p. 13.

5. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 234. Contre l'opinion de WEIZSÄCKER, *Ap. Zeit.*, p. 575.

Paul dit à propos de la coupe : « Faites ceci, en mémoire de moi, toutes les fois que vous boirez, car chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez la coupe vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne? » L'apôtre veut-il dire par là que les Chrétiens devaient célébrer la cène à chacun de leurs repas? Paul dit : « Chaque fois que vous mangez *ce* pain¹ » et « chaque fois que vous buvez *la* coupe. » Le terme plus général employé à propos de la coupe indique que les Chrétiens mangeaient d'autre pain que celui de la cène, mais qu'ils ne buvaient pas, ou du moins qu'ils ne buvaient pas habituellement, de vin en dehors de la cène, conclusion qui s'accorde bien avec ce que nous savons de la pauvreté de beaucoup des Chrétiens de Corinthe.

Paul dit : « Chaque fois que vous célébrez la cène, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. » Il n'est pas nécessaire de penser, comme le fait Weizsäcker², que dans la cène on mentionnait expressément la mort du Christ, car ce que Paul veut dire, c'est que la cène elle-même est implicitement une prédication de la mort du Christ.

XVII. Le fait que Paul parle constamment de la coupe et non du vin autorise à demander ce que contenait cette coupe. Harnack estime que ce devait être de l'eau³. Il fait reposer sa thèse sur le passage *Rom. 14, 21* où l'apôtre dit : « On fait bien de ne pas manger de viande et de ne pas boire de vin et de ne rien faire qui puisse être une occasion de chute pour un frère. » Il estime que ce texte a une portée générale et s'applique aussi bien à l'usage eucharistique du vin qu'à son usage profane. Cette affirmation ne paraît pas fondée. Comment l'apôtre, qui considère le vin de la communion comme la coupe du Seigneur, pourrait-il déclarer ce vin impur, même d'une impureté toute subjective, comme celle dont il est question dans *Rom. 14, 14*? Dans ce passage, il est question de nourriture en général et l'on ne peut admettre que l'apôtre ait parlé comme d'un aliment ordinaire d'un repas dans lequel il voyait une

1. Cette observation ne porte que sur le v. 26. Au v. 25 on pourrait traduire : « Chaque fois que vous buvez en mémoire de moi » c'est-à-dire « chaque fois que vous célébrez la cène. »

2. WEIZSÄCKER, *Ap. Zeit*², p. 375.

3. HARNACK, *Brod und Wasser*, p. 137.

prédication de la mort du Christ¹. Funk observe justement que Paul aurait aussi bien parlé du pain s'il avait connu des gens qui proscrivaient l'usage du pain, et qu'il ne serait pourtant pas légitime de conclure de là que l'apôtre célébrait la communion sans pain². Le texte *Rom. 14, 21* ne peut contrebalancer l'indication donnée par l'emploi du mot *μεθυσιν* dans *I. Cor. 11, 21*.

XVIII. Il est intéressant de relever les abus qui s'étaient produits à propos de la cène dans l'église de Corinthe et contre lesquels l'apôtre polémise³.

La manière dont il insiste sur la nécessité de ne pas prendre part à la fois à la cène et aux sacrifices païens, prouve que cette règle n'était pas toujours strictement observée. L'attitude des Chrétiens, qui pensaient pouvoir assister au repas du Seigneur et aux repas des démons, pouvait, dans une certaine mesure, être déterminée par une conception particulière des sacrifices païens, elle devait l'être aussi par une manière de concevoir la cène, différente de celle de l'apôtre. Ces Chrétiens considéraient peut-être le repas du Seigneur comme une simple réunion fraternelle.

Le premier blâme, formulé par l'apôtre au *chapitre 11*, vise les divisions qui s'étaient manifestées à l'occasion de la cène. Ce qui est dit ici ne semble pas devoir être rapproché de ce que le premier chapitre de l'épître nous apprend sur les partis à Corinthe, car les divisions qui s'étaient manifestées à propos de la cène ne paraissent pas avoir été provoquées par des divergences de pensée, mais par l'absence de sentiments fraternels entre les pauvres et les riches. Par suite du manque de charité des riches, le repas n'était plus un repas commun. Les riches se rassasiaient d'abord, laissant les pauvres avoir faim. Paul voit dans leur attitude le mépris de l'église. Pour combattre cet abus, il recommande à ceux qui le désirent de prendre leur repas avant de venir à l'assemblée. Ce conseil indique une direction que suivra le développement ulté-

1. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 228. Cf. GRAFE, *Z. f. Th. u. K.*, 1895, p. 113.

2. F. X. FUNK, *Abendmahlelemente bei Justin*, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, I, Paderborn, 1897, p. 289.

3. VON DOBSCHÜTZ (*urch. Gem.*, p. 23 s.) pense que les abus qui s'étaient produits à Corinthe étaient en rapport avec une théorie magico-sacramentaire des Corinthiens. Cela n'est pas prouvé.

rieur du rite, et qui aura pour effet de remplacer le repas réel par un repas symbolique¹. Le second reproche que Paul adresse aux Corinthiens, c'est que, par suite de leur manière de faire, la cène a cessé d'être une prédication de la mort du Christ. Von Dobschütz a émis l'hypothèse que la cène était rapportée à Corinthe, non à la mort du Christ, mais à son retour². Mais rien dans le texte n'indique que les Corinthiens aient établi contre le gré de l'apôtre une relation entre la cène et le retour du Christ. Cette relation n'aurait d'ailleurs pas paru anormale à Paul qui, par l'expression « prêcher la mort du Christ jusqu'à son retour, » fait une place à l'élément eschatologique dans sa conception eucharistique.

Paul signale encore un troisième point. Il parle de l'obligation de manger le pain et de boire la coupe dignement, et de la nécessité de discerner le corps et le sang du Seigneur, et pour cela, de s'éprouver soi-même. Pour appuyer ces conseils, l'apôtre indique que leur méconnaissance expose les coupables à de graves dangers matériels. « C'est pour cela, dit Paul, qu'il y a parmi vous beaucoup de faibles et de malades et que quelques-uns sont morts » (II, 30). Nous reviendrons plus loin sur le sens des termes employés. Ils ont une importance considérable pour l'interprétation de la doctrine eucharistique de Paul. Il suffit ici d'observer que la manière dont l'apôtre rappelle aux Corinthiens l'obligation de s'éprouver et de discerner le corps prouve qu'ils devaient venir au repas du Seigneur comme à un repas ordinaire. Le caractère religieux et mystique de la cène ne paraît pas les avoir beaucoup impressionnés. Là où Paul voyait une solennelle rencontre du croyant avec son Seigneur, il y avait pour les Corinthiens seulement un repas d'associés, réunis, il est vrai, à la table du Seigneur, mais pour s'y réjouir, éventuellement pour s'y enivrer, non pour s'y recueillir.

Il y avait donc entre les Corinthiens et Paul un désaccord flagrant sur la conception de l'eucharistie. Par là s'explique comment ont pu s'introduire à Corinthe des usages qui, pour l'apôtre, sont tout simplement scandaleux.

Paul clôt son développement sur la cène par ces mots :

1. VON DOBSCHÜTZ, *urch. Gem.*, p. 51. On ne peut toutefois affirmer que c'est sous l'influence de Paul que l'évolution s'est faite.

2. VON DOBSCHÜTZ, *urch. Gem.*, p. 51.

« Le reste, je le réglerai quand je viendrai » (II, 34)¹. On ne peut dire à quoi se rapporte cette phrase. Peut-être l'apôtre songe-t-il à des mesures qu'il se propose de prendre pour éviter le retour des abus.

XIX. Dans quelle mesure les renseignements que nous avons recueillis peuvent-ils s'accorder pour faire une image cohérente de la célébration de la cène dans les communautés pauliniennes? A Antioche, à Troas, peut-être aussi sur le navire qui emmène Paul en Italie, nous avons trouvé la fraction du pain, repas fraternel pris à certains instants fixés à l'avance, le dimanche soir, par exemple, ou à des moments particulièrement graves. A Corinthe, la cène est un repas religieux dans lequel la communauté des fidèles exprime son unité, et par lequel elle cherche à établir une relation mystique avec le Seigneur dont elle commémore la passion, et dont elle absorbe le corps et le sang sous les espèces du pain et du vin. Tel était du moins le sens primitif de l'institution dans l'église de Corinthe. Après le départ de l'apôtre, le repas du Seigneur avait changé de caractère; il était devenu une réunion joyeuse, un peu turbulente et dans laquelle certains mangeaient et buvaient plus que de raison.

Il ne faudrait pas toutefois se hâter de conclure que la fraction du pain de Troas et la communion de Corinthe étaient en réalité deux choses nettement distinctes. Entre les deux usages il y a d'abord plusieurs traits communs. L'un et l'autre paraissent constitués par un repas précédé d'une bénédiction et pris, le soir de certains jours, par l'église assemblée. Ce qu'il y a de plus dans la communion de Corinthe vient peut-être tout simplement de ce que nous sommes mieux renseignés sur cet acte et doit sans doute être sous-entendu dans le récit de la fraction du pain de Troas; on pourrait difficilement concevoir que Paul ait célébré l'eucharistie à Corinthe autrement qu'ailleurs. La différence qui semble exister entre les deux actes tient probablement uniquement à ce que le narrateur de la fraction du pain de Troas n'avait aucune raison de nous renseigner sur la valeur qu'avait cet acte pour ceux qui l'accomplissaient.

1. Ce verset se rapporte incontestablement à l'eucharistie car dans la suite de l'épître Paul règle encore la question des dons pneumatiques.

Rien ne nous autorise donc à contester l'unité de la pratique de la cène dans les églises pauliniennes¹.

1. Il faut au moins mentionner ici que dans *1 Cor.* 12, 13, au lieu de la leçon πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν qui est certaine, quelques manuscrits (465. 469. 618. 1. 250) lisent ἐν πόμα, introduisant ainsi dans le texte une allusion à l'eucharistie.

CHAPITRE II

La conception paulinienne.

I. L'origine du rite. — II. La tradition du Seigneur. — III. La cène paulinienne n'est pas une pâque chrétienne. — IV. La place des développements sur la cène dans la première épître aux Corinthiens. — V. Le type de la communion dans l'Ancien-Testament. — VI. La communion et les repas religieux païens. — VII. Le sens du terme de *κοινωνία*. — VIII. Le sens du terme de « corps. » — IX. Communion du corps et communion du sang. — X. La pensée de Paul sur les repas religieux païens. — XI. Les données du *chapitre I I*. — XII. Les conditions d'une célébration normale de l'eucharistie. — XIII. L'eucharistie-commémoration. — XIV. Le sens des paroles d'institution. — XV. Les règles pratiques données par Paul. — XVI. Esquisse de la conception paulinienne. — XVII. La place des idées eucharistiques dans le système paulinien.

I. La pensée de Paul sur l'origine de l'eucharistie nous est connue par le passage où il raconte le dernier repas de Jésus. L'eucharistie repose pour lui sur un ordre exprès du Seigneur qui, après avoir distribué le pain et le vin, a dit : « Faites ceci en mémoire de moi. »

Le récit que Paul fait du dernier repas est étroitement apparenté aux récits des évangiles synoptiques, à celui de Luc en particulier. Tous proviennent, directement ou non, d'une source commune. C'est donc la tradition qui a fourni à l'apôtre ce qu'il raconte sur le dernier repas de Jésus.

II. Pourtant il introduit son récit par les mots : « J'ai reçu du Seigneur ce qu'aussi je vous ai transmis. » Des interprétations très diverses ont été proposées de ces mots. On ne peut s'arrêter à l'opinion de Godet¹ qui estime que Paul tient son récit du dernier repas de Dieu lui-même, puisque ce récit vient en réalité de la tradition. Par sa nature même il ne se pré-

1. GODET, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1886-1887, II, p. 161 s.

tait pas à être l'objet d'une révélation¹. Il faut ajouter à cela que Paul invoque ce récit comme argument contre la manière de faire des Corinthiens; s'il avait eu conscience de le tenir directement d'une révélation divine, il aurait insisté sur ce point qui était de nature à donner plus de poids à sa démonstration. Avec l'hypothèse de Godet qui admet une révélation réelle, il faut écarter celles de Percy Gardner², de Loisy³ et, en un certain sens aussi, de Bousset⁴ qui supposent que l'apôtre s'est suggestionné lui-même au point de se persuader qu'il avait reçu du Seigneur un récit qu'en réalité il tenait de la tradition.

On doit aussi considérer comme arbitraire, l'opinion de ceux qui, admettant qu'il y a eu réellement révélation, estiment qu'elle n'a pas porté sur l'ensemble du récit, mais sur un point particulier, soit qu'ils pensent avec Otto Pfleiderer que l'objet de la révélation fût le caractère sacramentaire de l'acte⁵, soit qu'ils admettent avec Haupt que par révélation Paul a connu le sens profond de l'acte⁶. Rien dans le texte ne permet de limiter ainsi l'objet de la révélation. Rien non plus n'autorise à penser que Paul invoque ici à la fois l'autorité de la tradition à laquelle il emprunte son récit, et celle de la révélation qui lui en confirme la vérité⁷. On ne peut guère admettre non plus l'interprétation de Lietzmann d'après laquelle Paul ferait allusion ici à l'expérience du chemin de Damas, dans laquelle il aurait synthétisé tout ce qu'il savait de Jésus⁸. Cette expérience en effet n'a pas fait connaître à Paul l'histoire de Jésus, elle lui a seulement révélé que celui qu'il tenait pour un coupable justement condamné était le Messie promis à Israël, et ressuscité par Dieu.

Les mots « J'ai reçu du Seigneur » portent sur l'ensemble du récit. Il y a un rapport étroit entre les termes « J'ai reçu

1. STECK, *Der Galaterbrief*, p. 176.

2. P. GARDNER, *The Origin of the Lord's supper*, p. 5 s.

3. LOISY, *Ev. syn.*, II, p. 532. n. 4.

4. BOUSSET, *Schr.*, II, 1, p. 441. BOUSSET estime que, dans une vision, Paul avait une fois contemplé Jésus à table avec ses disciples.

5. PFLEIDERER, *Urchrist.*, I, p. 301. C'est aussi l'opinion vers laquelle incline HEITMÜLLER, *art. Abendmahl*, dans *Die Rel.*, I, col. 23 s.

6. HAUPT, p. 12.

7. Ceci oblige à écarter l'opinion de LICHTENSTEIN, *Des Apostels Paulus Ueberlieferung von der Einsetzung des heiligen Abendmahls*, Berlin, 1899, p. 26, 55 s.

8. LIETZMANN, *Handb.*, III, p. 131.

du Seigneur » et « je vous ai transmis. » Il s'agit là de deux actes non pas opposés l'un à l'autre mais rapprochés l'un de l'autre. Or recevoir une tradition directement du Seigneur et la transmettre à des hommes ne sont pas deux faits du même ordre.

Rien n'autorise à comprendre l'expression *παρέλαβον ἀπὸ* dans le sens de « tenir directement de. » Quand, dans l'épître aux Galates, Paul veut marquer qu'il a été appelé à l'apostolat directement par le Seigneur sans l'intermédiaire d'aucun homme, il écrit οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου. Les deux termes ἀπ' ἀνθρώπων et δι' ἀνθρώπου se complètent l'un l'autre (*Gal. I, 1*). Le premier marque l'origine de l'apostolat, et indique ce qui lui sert de fondement, le second se rapporte à l'intermédiaire par lequel l'individu est appelé à ce ministère. On pourrait logiquement concevoir un apôtre qui le serait ἀπὸ θεοῦ et en même temps δι' ἀνθρώπου, ce serait celui que Dieu aurait appelé par l'intermédiaire d'un autre homme. On est d'autant plus en droit d'appliquer à l'interprétation de notre passage cette distinction du sens de ἀπὸ de celui de παρά, que Paul emploie la préposition ἀπὸ avec un verbe composé avec παρά ce qui marque que c'est bien avec intention qu'il emploie cette préposition¹. L'emploi de ἀπὸ laissant ouverte la possibilité d'un intermédiaire humain tout ce que l'apôtre affirme en disant ἀπὸ τοῦ κυρίου c'est que le Seigneur est à l'origine de la tradition qu'il va rapporter². Ainsi Paul n'a pas eu le sentiment d'ajouter quelque chose à la tradition de l'église sur les origines de l'eucharistie.

III. Rien, dans le récit de Paul, n'indique que le dernier repas de Jésus ait eu un caractère pascal. Un seul détail pourrait être rapproché du rituel de la Pâque, c'est celui de la coupe distribuée après le repas; il n'oblige pas à penser que Paul raconte un repas pascal³.

1. Dans les autres cas où Paul emploie une préposition avec παραλαμβάνειν, cette préposition est παρά et il s'agit d'une transmission directe (*Gal. I, 12. I Thess. 2, 13; 4, 1. II Thess. 3, 6*).

2. HOLSTEN, *Das Evangelium des Paulus*, I, Berlin, 1880, p. 357. HEINRICI, dans MEYER, V³, p. 343. SCHMIEDEL, *H. C.*, II, 1², p. 162. KOCH, *Die neutestamentliche Abendmahlsberichte*, *Theologische Quartalschrift*, 1905, p. 250. BACHMANN, *erst. Kor.*, p. 374, n. 1. CLEMEN, *Relgesch. Erkl. des N. T.*, p. 186.

3. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 297 s. LOISY, *Ev. syn.*, I, p. 9. Contre RESCH, *Ausserkanonische. Paralleltexte zu den Evangelien*, III, T. V., X. 3, p. 614 et SCHÄFER, *Das Herrenmahl*, p. 111 s.

Quand Paul veut appuyer ses instructions sur un argument tiré de l'existence d'un type de la cène dans l'Ancien-Testament, il cherche ce type, non dans la Pâque, mais dans la distribution de la manne et de l'eau du rocher aux Israélites dans le désert (*I Cor. 10*).

L'apôtre exhortant les Corinthiens à la pureté à l'occasion de l'affaire de l'incestueux écrit : « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la pâte? Purifiez-vous donc en ôtant le vieux levain, afin d'être une pâte nouvelle puisque vous êtes les azymes; en effet, notre Pâque a été sacrifiée, c'est Christ. Aussi ne célébrons pas la fête avec du vieux levain de péché et de méchanceté mais avec des azymes de sincérité et de vérité » (*I Cor. 5, 6-8*). L'image employée dans ce passage a amené certains interprètes à penser que la cène était pour Paul un parallèle chrétien de la Pâque juive, on a même été jusqu'à supposer que l'apôtre faisait allusion ici à une Pâque annuelle¹.

Cette opinion ne paraît pas fondée. Les expressions de levain et d'azymes sont prises constamment au sens figuré. Le levain, c'est le péché qui, s'il est toléré dans l'église, la gangrènera toute, les azymes, ce sont les Chrétiens en tant qu'êtres justes et saints; ils ne le sont pas temporairement seulement et pour une fête qui passe, ils le sont par définition, comme conséquence de l'œuvre du Christ. Par le développement de l'image qu'emploie ici Paul, cette œuvre est présentée comme un sacrifice pascal, mais ce sacrifice c'est celui du Calvaire; il s'agit donc d'un fait unique, non d'un fait répété; la fête dont parle le *verset* 8, c'est la vie des Chrétiens pour qui le sacrifice du Calvaire a dû amener une rupture définitive avec le péché, tout comme le sacrifice pascal avait pour conséquence d'obliger temporairement les Juifs à éviter tout contact avec du levain. L'image employée par Paul ne repose donc, en aucune mesure, sur une analogie du repas pascal et de la cène chrétienne².

On a pensé parfois que ce symbolisme avait été suggéré à

1. THALHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Freiburg, B., 1890-1893, II, p. 350. LECHLER, *Apostolischer und nachapostolischer Zeitalter*³, Karlsruhe, Leipzig, 1885, p. 350. SCHMIEDEL, *H. C.*, II, 1², p. 149.

2. HEINRICI dans MEYER, V³, p. 180. PREUSCHEN, art *Passah* (*altchristliches und Passahstreitigkeiten*) dans *R. E.*, XIV, p. 725. BACHMANN, *erst. Kor.*, p. 224. LIETZMANN, *Handb.*, III, p. 100.

l'apôtre par le fait qu'il écrivait à l'époque de la fête de Pâque¹, mais la date d'une fête juive à laquelle rien ne correspondait dans l'église ne pouvait avoir d'intérêt pour des Chrétiens d'origine païenne. Il est plus naturel d'admettre que le point de départ du développement de Paul est dans l'idée du levain, symbole du péché, idée qui pouvait très bien se présenter à l'apôtre comme réminiscence de la parole de Jésus sur le levain des pharisiens (*Mc. 8, 14 s.*)².

Mais si, pour Paul, la cène n'est pas un repas pascal, il faut reconnaître, comme l'a bien vu Oscar Holtzmann³, que le symbolisme dont l'apôtre use dans ce passage pouvait être interprété, comme il le fut en effet, dans un sens réaliste et que sa phrase : « Notre Pâque, Christ a été immolée » peut avoir exercé une certaine influence dans le sens de l'identification du dernier repas de Jésus avec la Pâque.

IV. Avant d'analyser la conception eucharistique de l'apôtre, voyons quelle place occupent dans la première épître aux Corinthiens, les développements relatifs à la cène.

Le *chapitre 8* fait partie d'un morceau où Paul examine l'attitude que doivent prendre les Chrétiens à l'égard des viandes sacrifiées. Cette question est traitée pour répondre aux Corinthiens qui avaient demandé à l'apôtre d'approuver leur théorie, d'après laquelle le Chrétien arrivé à la gnose et ayant reconnu la vanité des idoles païennes, pourrait sans inconvénient absorber des viandes sacrifiées. L'apôtre est préoccupé de combattre cette opinion. Il fait valoir les égards qu'on doit aux faibles et le devoir de ne pas prendre une attitude pouvant les déterminer à des actes qui seraient des péchés pour eux (*8, 7-13*). Cette idée l'amène à se proposer lui-même en exemple et à montrer comment il sacrifie sa liberté pour le bien des frères (*C. 9*).

Dans le *chapitre 10* qui nous intéresse particulièrement, on peut distinguer trois développements qui se terminent tous les trois par une exhortation à fuir l'idolâtrie (*10, 14. 21. 32*). Le premier invoque l'exemple des Israélites au désert; le second établit un parallèle entre la communion chrétienne

1. D'après *I Cor. 16, 7*.

2. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 283.

3. O. HOLTZMANN, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 90.

et les repas païens : le troisième reprend l'idée fondamentale du *chapitre 9*.

Dans le premier de ces développements Paul dit : « Je ne veux pas vous laisser ignorer, frères, que nos pères ont tous été sous la nuée, et qu'ils ont tous passé à travers la mer, que tous, en Moïse, ont reçu le baptême dans la nuée et dans la mer, que tous ont mangé du même aliment spirituel, que tous ont bu du même breuvage spirituel ; (car ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait, ce rocher c'était le Christ.) Cependant la plupart d'entre eux ne furent pas agréables à Dieu, puisque le désert fut jonché de leurs corps. Ces événements sont des figures prophétiques pour nous, afin que nous ne convoitions point le mal comme eux l'ont convoité. Ne devenez pas idolâtres comme quelques-uns d'entre eux.... Ne vous adonnez pas à l'impureté comme quelques-uns d'entre eux s'y sont adonnés, et en un seul jour il en tomba vingt-trois mille. Ne tentez pas le Seigneur comme quelques-uns d'entre eux l'ont tenté et les serpents les firent périr, ne murmurez pas comme quelques-uns d'entre eux ont murmuré et l'exterminateur les fit périr. Ces événements sont des figures prophétiques, ils ont été écrits pour notre instruction, à nous qui vivons à la fin du monde. Que celui donc qui croit être debout, prenne garde qu'il ne tombe. Vous n'avez été exposés à aucune épreuve surhumaine, et Dieu est fidèle, il ne permettra pas que vous soyez éprouvés au delà de vos forces, mais, avec l'épreuve, il vous enverra le moyen d'en sortir et de pouvoir la supporter. Pour ces raisons mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie » (10, 1-14).

V. Dans ce développement nous trouvons d'abord l'idée que la communion réalise un type prophétiquement décrit dans l'Ancien-Testament. Elle a donc une place essentielle dans le plan divin.

Le parallélisme étroit que Paul établit entre le type de la cène et la cène elle-même permet d'appliquer à l'eucharistie ce qui est dit de ce qu'on pourrait appeler le sacrement du désert. La manne est appelée un *πνευματικὸν βρῶμα*, l'eau du rocher un *πνευματικὸν πόμα*, elle vient du Christ, rocher spirituel qui accompagnait les Israélites.

Les exégètes ne sont pas d'accord sur la manière dont il

convient d'entendre les termes d'aliment et de breuvage spirituels. Deux interprétations sont possibles, suivant qu'on applique le terme de spirituel seulement à l'origine des aliments et de l'eau¹, ou aussi à leur nature et à leurs effets². A l'appui de la première interprétation on fait remarquer que, pour Paul, l'esprit ne peut être donné que comme conséquence de l'œuvre du Christ, et que les fidèles de l'ancienne alliance ne pouvaient l'avoir reçu; on fait aussi remarquer que s'il y avait eu réellement don aux Israélites d'éléments spirituels, le sacrement du désert serait non seulement un type, mais une réalité. L'interprétation de πνευματικὸν dans le sens de « d'origine spirituelle » s'accorde très bien avec l'indication du verset 4 : « Ils buvaient, en effet, de l'eau coulée du rocher spirituel qui était le Christ. »

Mais on fait valoir que la consommation de la manne et de l'eau devait avoir un effet réel, sans quoi l'apôtre n'aurait pas pu se servir de l'exemple des Israélites comme d'un avertissement pour les Chrétiens. Toutefois la pensée de Paul peut avoir été différente. Il peut avoir estimé que si Dieu qui avait fait intervenir un miracle de sa puissance surnaturelle pour nourrir les Israélites au désert, n'avait pas hésité à les faire périr quand ils étaient tombés dans le péché, il n'hésiterait pas non plus à punir les Chrétiens tombés dans l'idolâtrie.

Mais si la manne et l'eau sont pneumatiques seulement quant à leur origine, il n'en doit pas être de même des réalités dont elles ne sont que les types et qui doivent appartenir à l'ordre spirituel.

N'y a-t-il pas une indication à retenir de l'idée que l'eau du désert coule d'un rocher spirituel qui est le Christ? Ne faut-il pas penser que les éléments de la communion représentés par l'eau et par la manne viennent aussi du Christ, mais dans un sens plus réel? Rien n'impose cette interprétation. Cependant elle s'accorde fort bien avec la manière dont

1. HEINRICI dans MEYER, V⁸, p. 294 s. SCHMIEDEL, *H. C.*, II, 4², p. 447. SOKOLOWSKI, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus*, Göttingen, 1903, p. 113. BACHMANN, *erst. Kor.*, p. 339. LIETZMANN, *Handb.*, III, p. 120.

2. HOLSTEN, *Ev. des Paulus*, p. 323. H.-J. HOLTZMANN, *Nt. Th.*, II, p. 182 s. R.-A. HOFFMANN, *Abendmahlsgedanken*, p. 131. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl bei Paulus, Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*, Göttingen, 1903, p. 24.

l'apôtre parle du pain et du vin comme corps et comme sang du Christ.

Le mot *πάντες* ne revient pas moins de cinq fois en quatre versets. Paul a certainement voulu insister sur ce point que tous les Israélites ont mangé de la manne et bu de l'eau et que cependant ils sont morts; il se peut que Paul ait pensé ici au fait que tous les Chrétiens prennent part à la communion.

La contre-partie de l'affirmation « tous ont mangé, » à savoir l'affirmation que « tous sont morts, » correspond à une idée que Paul juge essentielle pour la cène. Il tient à montrer que tous les Chrétiens — même ceux qui pensent par la communion avoir absorbé un aliment d'immortalité — sont exposés à mourir s'ils tombent dans l'idolâtrie.

Paul exprime nettement l'idée que ceux qui ont communiqué ne sont pas, par là, assurés du salut. Le pain et le vin de la communion ne leur garantissent pas que Dieu prendra plaisir en eux. S'ils tombent dans l'idolâtrie, ils seront condamnés.

La manière dont cette affirmation est introduite, l'insistance avec laquelle elle est répétée, l'argumentation sur laquelle elle repose, tout montre que Paul ne formule pas une idée familière aux Corinthiens, mais au contraire contredit et combat leur conviction. Ils devaient penser que le Chrétien qui a reçu en lui par la communion des éléments de vie pneumatique ne peut plus tomber, que l'idolâtrie, et, d'une manière générale, le péché n'existe plus pour lui. Cette conviction s'exprimait dans l'attitude des forts, peut-être aussi dans les affirmations d'un groupe d'antinomistes qui prétendaient ne plus se soucier des règles de la pureté morale¹. A ceux qui partagent cette conviction, Paul adresse cet avertissement : « Que celui qui croit être debout prenne garde qu'il ne tombe » (12).

Pour l'apôtre, la communion ne garantit pas les Chrétiens des tentations. Ces tentations sont exprimées par le terme général de « convoiter de mauvaises choses. » Paul pense à l'idolâtrie, à la débauche, au fait de tenter le Seigneur et de murmurer contre lui. Tous ces actes, un seul excepté, sont clairs par eux-mêmes; nous avons seulement à nous préoccu-

1. Paul paraît viser ce groupe dans *I Cor.* 6, 12-20; cf. 10, 8.

per du sens de l'expression « tenter le Seigneur. » La portée de ce terme peut être précisée par l'examen de l'épisode auquel il est fait allusion. Cet épisode est raconté dans *Nombres 21, 4s.* Le peuple s'impatiente et « parle contre Dieu et contre Moïse, » se plaignant d'être sorti d'Égypte pour venir mourir au désert. Dieu châtie alors les rebelles en envoyant des serpents contre eux. Dans le récit de cet épisode, on ne trouve pas le terme de tenter, il y a seulement l'idée d'une révolte suivie d'un châtiment. Tenter le Seigneur, c'est donc le provoquer, c'est accomplir, comme s'il ne devait pas intervenir, un acte qui appelle une répression de sa part¹. Paul n'insiste pas sur le premier point : incompatibilité de la communion avec la vie débauchée, sans doute parce qu'il considère comme suffisant ce qu'il a dit là-dessus au *chapitre 6 (12-20)*. L'avertissement contre l'idolâtrie est au contraire repris dans la suite. Ces deux actes (débauche et idolâtrie) sont visés dans les termes de « tenter le Seigneur » et de murmurer contre lui; ils attirent sur ceux qui les commettent une manifestation de la colère de Dieu contre laquelle la participation à la cène ne peut les protéger.

Le développement se termine par une exhortation à celui qui pense être debout; la sévérité de l'avertissement est tempérée par la remarque que les Corinthiens n'ont pas eu à résister à une tentation qui excédait leurs forces, et par la promesse que Dieu les aidera à triompher de celles qui se présenteront.

VI. Le développement qui suit est directement consacré à la question de l'idolâtrie. La thèse qui vient d'être établie est reprise et justifiée à nouveau par un appel au bon sens des lecteurs. « Je vous parle comme à des gens raisonnables, dit Paul, jugez vous-mêmes ce que je dis » (*10-15*). Réduit à ses éléments essentiels le raisonnement se présente ainsi : par la cène le fidèle entre en communion avec le corps et avec le sang du Christ. Celui qui participe à un repas de sacrifice païen entre en communion avec les démons. La juxtaposition

1. HEINRICI dans MEYER, V⁸, p. 299. On pourrait se demander s'il n'y a pas lieu, pour interpréter notre passage, de faire état du fait qu'à la fin du même développement (v. 13), il est question d'une tentation de l'homme à l'occasion de la cène. Mais, à examiner le texte de près on voit que ce n'est pas la même question qui est traitée au v. 9 et au v. 13.

des deux choses est contradictoire et dangereuse; celui qui accomplit un tel acte risque d'attirer sur lui la colère du Seigneur, et il n'est pas en droit de la mépriser comme s'il était plus fort que le Seigneur. Tel est le squelette de la pensée paulinienne. En réalité, la suite des idées est moins nette. Après la mention de la communion réalisée par la consommation du pain et de la coupe (16), vient l'affirmation que la consommation d'un même pain fait de tous les croyants les membres d'un même corps (17). Puis, comme démonstration de l'idée sous-entendue que la participation au repas religieux païen fait entrer l'homme en communion avec les démons, vient l'exemple tiré de l'histoire religieuse d'Israël où ceux qui mangent les sacrifices entrent en communion avec l'autel (18). Le sens et la portée de la thèse sous-entendue sont précisés; l'idole n'est pas Dieu, mais ce qui est sacrifié devant elle est offert aux démons et il faut se garder d'entrer en communion avec eux (19-20). La conclusion est qu'on ne peut prendre part à la fois à la communion et au repas religieux païen (21), à moins toutefois qu'on ne soit plus fort que le Seigneur et qu'on ne puisse braver sa colère¹ (22).

VII. Quel est le sens du terme de *κοινωνία* qui revient quatre fois dans notre passage? Il est question d'abord de la communion au corps et au sang du Christ, puis de la communion à l'autel juif, enfin de la communion avec les démons. Les deux derniers termes sont clairs: celui qui mange des aliments et boit du vin consacrés au démon et par suite imprégnés d'éléments démoniaques reçoit en lui ces éléments mystérieux, il est, en un certain sens, comme possédé par le démon, il est en communion avec lui. De même, le prêtre israélite qui mangeait des viandes déposées sur l'autel et imprégnées de sa sainteté recevait cette sainteté en lui et devenait *κοινωνός τοῦ θυσιαστηρίου*. L'expression « communion du corps et communion du sang du Christ » est moins claire. Il ne faut pas s'arrêter à ce qu'il y a d'un peu étrange dans l'affirmation « le pain est communion, la coupe est communion » car « communion » est certainement ici l'équivalent de « moyen d'entrer en communion. » Un premier point est à noter: c'est qu'il n'est

1. Cette interprétation sera justifiée plus loin.

pas question de communion du Christ mais de communion du corps et du sang du Christ. Le fait a-t-il quelque portée et comment s'explique-t-il ? On pourrait d'abord penser que Paul emploie les termes de corps et de sang pour préciser, en ce qui concerne le christianisme, la notion générale de communion. Cette explication n'est pas admissible car tout ce que Paul ajouterait de spécifiquement chrétien à la notion de communion aurait pour effet de diminuer la portée de son raisonnement.

Joh. Weiss¹ a proposé sur ce point une théorie fort ingénieuse. Il remarque que dans le passage 10, 16, il y a un rythme très sensible.

Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν.

οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν ;

Τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν,

οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν.

Il croit que le souci du rythme a amené Paul à donner ici à sa phrase plus de précision qu'il n'y en avait dans sa pensée, et qu'à l'origine Paul pensait au repas dans son unité qui devait mettre le fidèle en relation avec le Christ, et non au pain qui établissait la communion avec son corps, au vin qui mettait en relation avec son sang. Contre cette théorie, plusieurs remarques peuvent être faites. Quelque fondées que soient les observations faites par Joh. Weiss sur la rhétorique paulinienne, il nous semble que c'est en tirer une conclusion injustifiée que d'admettre que le souci du rythme a pu amener Paul à altérer sa pensée pour la faire entrer dans un moule choisi à l'avance. A cette raison s'en ajoute une autre plus décisive à nos yeux, parce qu'elle ne fait pas intervenir une appréciation subjective : c'est que, comme l'a justement fait remarquer Heitmüller², si Paul avait spontanément créé la formule qu'il donne, il n'aurait pas employé les termes de « corps » et de « sang » qui pour lui sont hétérogènes, mais ceux de « chair » et de « sang. » Paul est donc certainement influencé par une tradition extérieure à sa pensée.

VIII. Quelques exégètes s'appuyant sur l'idée que tous les

1. JOHANNES WEISS, *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, Göttingen, 1908, p. 14 s.

2. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl*, p. 26.

fidèles ne forment qu'un seul corps qui est le corps mystique du Christ (*Rom. 12, 5. 1. Cor. 12, 13. 27. etc.*), pensent que la communion au corps du Christ n'est que l'incorporation du fidèle dans l'église¹. Par la consommation du pain et du vin eucharistiques, on serait, d'après Réville, introduit dans l'église. Le *verset 17* fournit un argument d'un grand poids à l'appui de cette interprétation : « Parce qu'il y a un seul pain², dit ce verset, nous qui sommes plusieurs nous ne formons qu'un seul corps, car tous nous avons part au même pain. » Ce corps doit être le corps mystique des fidèles; nous avons ici l'idée que la consommation du pain eucharistique réalise l'unité de l'église. L'opinion d'après laquelle le mot $\sigma\omega\mu\alpha$ aurait au *verset 16* exactement le même sens qu'au *verset 17* est *a priori* séduisante. Le *verset 17* exprimerait une idée sous entendue au *verset 16*, celle de l'unité du pain. Cette interprétation appelle diverses objections. Du fait qu'au *verset 17* comme dans un certain nombre d'autres passages, le $\sigma\omega\mu\alpha$ c'est le corps mystique du Christ, il ne résulte pas nécessairement qu'il en soit toujours ainsi. Il y a des passages comme *Rom. 7, 4* et *I Cor. 11, 24* où le $\sigma\omega\mu\alpha$ est certainement le corps matériel du Christ historique; le fait qu'on trouve au *verset 17* la mention du corps mystique constitue une présomption en faveur de l'interprétation que Réville donne de ce passage, mais c'est une présomption, non une preuve. S'il est possible de comprendre le *verset 17* comme la suite du *verset 16*, on peut aussi y voir une parenthèse où est exprimée une idée incidente, différente de celle que Paul développe dans le contexte. Cette seconde interprétation s'impose, car la première ne permet pas d'établir dans notre passage une suite logique des idées. Le rapport de *16a* et de *17* serait clair, mais non celui de *16a* avec *16b*. Le sens de *16a* serait : « le pain que nous rompons est la communion du corps mystique de l'église. » Quel rapport peut bien avoir avec cela l'idée de la

1. J. RÉVILLE, *Origines*, p. 85.

2. JÜLICHER (*Zur Gesch.*, p. 248) estime que dans notre passage l'apôtre ne pense pas au pain de la cène mais à l'aliment spirituel, c'est-à-dire à la relation mystique avec le Christ. L'apôtre aurait en vue les Chrétiens de toute la terre qui ne mangaient pas matériellement d'un même pain. Un seul pain ne devait même pas suffire pour la célébration de la communion à Corinthe. Le savant exégète nous paraît ici chercher dans les termes employés par Paul une précision qu'ils n'ont pas.

communion du sang? Cette idée ne peut, comme le pense Réville, se rapporter à l'image du corps mystique, le sang étant conçu comme ce qui réalise l'unité du corps. Paul en effet, ne présente nulle part le Christ comme le sang du corps de l'église, mais toujours comme sa tête. Chaque fois qu'il est question du sang du Christ dans les épîtres pauliniennes, ce sang est celui qui a été versé sur la croix : il est un moyen de purification et de rédemption.

S'il est impossible de saisir le rapport de 16a avec le groupe 16 b. 17, il n'est pas plus facile d'apercevoir la relation de 16 b. 17 avec ce qui suit. « Être en communion avec l'autel » et « être en communion avec les démons, » c'est évidemment, *mutatis mutandis*, exactement la même chose. Mais cette relation mystique avec l'autel ou avec les démons n'est pas un fait du même ordre que l'unité mystique du corps de Christ. D'un côté il y a des êtres qui entrent en rapport avec des puissances d'ordre supérieur, de l'autre, des êtres qui s'unissent entre eux pour former un organisme transcendant.

Si l'on veut saisir un progrès de la pensée, il faut voir dans le verset 17, sinon une interpolation comme inclinerait à le faire Schmiedel¹, du moins une parenthèse, qui exprime une idée ne s'intégrant pas dans l'organisme logique de notre passage. On comprend d'ailleurs facilement comment l'apôtre a été amené à introduire ce verset 17 qui, en réalité, interrompt la marche de la pensée. Par une association purement verbale, la notion traditionnelle du corps du Christ offert dans la cène lui rappelle sa notion mystique du corps du Christ.

IX. Le $\sigma\omega\mu\alpha$ du verset 16 n'étant pas l'église, comment faut-il comprendre les termes de « communion du corps » et de « communion du sang? » Ce n'est pas préciser assez que de dire avec Otto Pfleiderer que les expressions corps et sang désignent d'une manière imagée la vie du Christ². S'agit-il du Christ historique ou du Christ glorifié? L'idée qu'il s'agit du Christ glorifié, c'est-à-dire du Christ-esprit, doit être écartée car le sang n'appartient pas au domaine de l'esprit. Il s'agit

1. SCHMIEDEL, *H. G.*, II, 1², p. 151.

2. PFLEIDERER, *Urchr.*, I², p. 298.

donc du Christ historique, et comme la mention du sang ne peut se rapporter qu'à la mort, nous pouvons conclure que, par le pain et par le vin, le fidèle entre en communion avec le Christ mourant¹.

Il y a donc, dans notre passage, deux conceptions distinctes de la cène : l'une, indiquée seulement dans une phrase incidente, fait de la communion à un même pain un moyen de réaliser l'unité mystique du corps du Christ; l'autre fait de la communion, c'est-à-dire de la participation à la table et à la coupe du Seigneur, un moyen de s'unir au Christ mourant.

C'est cette conception qui amène l'apôtre à mettre en parallèle la communion et les repas qui suivent les sacrifices païens. Des deux côtés on trouve l'idée que, par la consommation de certains aliments, l'homme entre en communication avec les êtres supérieurs. C'est cette analogie qui permet à l'apôtre d'établir qu'il y a incompatibilité entre les deux actes.

X. Il semble, au premier abord, qu'il y ait une certaine contradiction dans la pensée de Paul. L'apôtre paraît admettre que la participation au repas religieux païen met l'homme, quelles que soient d'ailleurs ses dispositions personnelles, en rapport avec les démons, et cependant il reconnaît que, pour ceux qui sont éclairés ou qui ont la gnose (8, 1 s.), l'usage des viandes sacrifiées est sans inconvénient, abstraction faite de l'exemple donné aux faibles.

On ne peut soutenir que nous ayons seulement ici une concession arrachée à l'apôtre par le point de vue opposé des Corinthiens, car la même manière de voir se retrouve dans les conseils donnés aux forts dans l'épître aux Romains.

L'apôtre ne dit pas que, pour les forts, la consommation des viandes sacrifiées n'établisse pas de relations réelles avec les démons; il indique seulement que cette consommation ne présente pas d'inconvénient; les deux choses ne sont pas identiques, le contact avec les démons peut n'être pas dangereux pour les forts parce qu'ils trouvent dans leur gnose un moyen de résister à leur action. Un détail du texte recom-

1. R.-A. HOFFMANN, *Abendmahlsgedanken*, p. 122. v. DOBSCHÜTZ, *urch. Gem.*, p. 24. JOH. HOFFMANN, *Abendmahl*, p. 21. BATIFFOL, *Etudes... L'eucharistie*, p. 12.

mande cette interprétation. Après avoir, dans le *verset 21*, formulé son conseil négatif, l'apôtre dit : « ou bien exciterons-nous la jalousie du Seigneur, sommes-nous plus forts que lui? » (22). Nous sommes donc en présence d'une alternative. Le premier terme est celui-ci : il faut éviter de consommer des viandes sacrifiées en même temps qu'on communie, car ce serait attirer la colère de Dieu. Le second terme est : on peut faire ce qu'on veut, car on n'a pas besoin de se préoccuper de Dieu, on peut provoquer sa jalousie sans avoir rien à craindre, on est plus fort que lui. Le danger qu'il y a à communier en même temps qu'on mange des viandes sacrifiées est donc qu'on s'expose à la colère de Dieu, colère que l'homme n'est pas en droit de mépriser car il n'est jamais plus fort que Dieu. Cette interprétation peut être étendue au cas des démons ; le danger de la communion rapprochée des repas païens, c'est d'exciter la colère des démons, colère particulièrement redoutable quand, par la participation à un repas religieux, on est entré en relation directe avec eux et qu'on s'est, en quelque sorte, placé soi-même sous leur action. On voit dès lors comment la participation au repas religieux païen peut être sans danger. Ceux qui, par leur gnose, sont arrivés à être plus forts que les démons peuvent les braver et exciter leur jalousie ; pour eux, la consommation des viandes sacrifiées est sans inconvénient. L'apôtre ne pense certainement pas que les forts n'aient pas à craindre la colère de Dieu. On peut admettre que leur participation à un repas païen n'excite pas la colère de Dieu parce que, pour eux, ce repas n'a pas pour effet de les mettre en relation avec les démons.

XI. Passons maintenant au *chapitre 11*. Paul commence par déclarer que le repas du Seigneur est, en fait, annulé par la manière dont les Corinthiens le célèbrent, et qu'ainsi la réunion de l'église qui devrait faire du bien à ceux qui y participent leur fait du mal. Ce qui ruine ainsi le repas du Seigneur c'est l'absence d'esprit fraternel.

XII. Plusieurs indications sont à recueillir. La première, c'est que la cène n'a pas une efficacité matérielle, indépendante des sentiments qu'y apportent ceux qui la célèbrent.

Ceci ne doit pas être entendu dans ce sens que ce qui aurait une action efficace, ce ne seraient pas les éléments mais les sentiments dans lesquels ils sont pris; en effet, là où ces sentiments ne sont pas ce qu'ils devraient être, la cène n'est pas un acte indifférent, elle devient un acte dangereux ce qui prouve bien qu'il y a dans l'absorption des éléments eux-mêmes une puissance mystérieuse. Il faut noter aussi que dans la cène il n'y a pas seulement le fidèle et les éléments de la cène, il y a encore l'église. L'eucharistie paulinienne n'est pas un acte individuel, c'est un acte ecclésiastique.

XIII. Pour critiquer l'attitude des Corinthiens et pour opposer une pratique normale de la cène à la leur, Paul invoque la tradition relative au dernier repas de Jésus. Il exprime par là l'idée que la communion des fidèles reproduit la cène de Jésus. Ce qui est au premier plan dans la célébration de la communion, c'est donc la commémoration du Christ, plus exactement la commémoration du Christ mourant, et comme l'idée du retour du Seigneur est inséparable de celle de sa mort, à la commémoration du Christ mourant, devait se joindre l'attente de son retour; c'est pourquoi Paul écrit : « Vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il revienne » (26).

XIV. Ceci posé, examinons le sens des deux expressions « ceci est mon corps pour vous » et « cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang. » L'idée que le terme de corps désignerait le corps mystique, c'est-à-dire l'église, doit être écartée, d'une part à cause de la détermination « pour vous, » de l'autre à cause du parallélisme avec le sang. Une seule explication est possible : le corps, c'est le corps mourant du Christ historique. Le sens naturel de la phrase est simple. Le mot *ἐστίν* marque une relation extrêmement étroite qui cependant n'est pas une relation d'identité. La simple notion de symbole ne suffit pas à épuiser le contenu de l'idée qu'implique le verbe « est. » Il y faut joindre au moins l'idée que le pain a, pour le fidèle qui le consomme, les mêmes effets qu'aurait le corps du Christ, c'est-à-dire qu'il fait entrer en relation avec le Christ mourant.

La phrase relative à la coupe n'est pas identiquement paral-

lèle à celle qui concerne le pain. Il n'est pas téméraire de supposer qu'elle correspond à un stade secondaire de l'évolution et qu'elle est la synthèse de deux idées : la coupe est le sang versé pour les fidèles ; le sang réalise une alliance nouvelle. En tous cas, comme l'alliance nouvelle est, pour Paul, fondée sur le sacrifice du Christ, nous sommes encore ramenés à l'idée de la mort du Christ. Le pain et le vin sont donc des représentations du Christ mourant, et c'est au Christ mourant que le fidèle s'unit en les consommant.

Des idées qu'il vient d'exposer sur la conception normale de la cène, Paul tire des conclusions pratiques dont il nous faut maintenant fixer le sens, ce qui nous fournira l'occasion de vérifier l'interprétation que nous venons de donner.

XV. L'apôtre déclare que celui qui mange le pain du Seigneur et qui boit sa coupe indignement (ἀναξίως) est responsable (ἐνοχος) du corps et du sang du Seigneur. Chacun doit donc s'éprouver soi-même (δοκιμαζέτω) et ainsi manger le pain et boire la coupe. Celui qui mange et qui boit indignement¹ mange et boit sa condamnation, ne discernant pas le corps. Ceci est compris par Paul d'une manière très réaliste, car il explique par une condamnation de cet ordre le fait qu'il s'est produit, dans l'église de Corinthe, des cas de maladie et de mort. Paul appuie son exhortation par cette idée que, si les fidèles s'examinent eux-mêmes, ils évitent la condamnation de Dieu, condamnation qui est conçue comme ayant un sens pédagogique et comme permettant à l'homme d'échapper au châtiment du monde. La conclusion, c'est que, lorsque les fidèles se réunissent pour manger, c'est-à-dire pour communier, ils doivent avoir des égards les uns pour les autres. Si quelqu'un a trop faim pour attendre l'arrivée des frères, qu'avant de venir à l'assemblée, il mange chez lui.

Il y a dans ce passage plusieurs notions qui se correspondent exactement. « Manger le pain et boire la coupe du Seigneur indignement, » « ne pas s'éprouver soi-même, » « ne pas discerner le corps, » « ne pas se juger soi-même, » enfin « ne pas s'attendre ou s'accueillir les uns les autres. » Tous ces ter-

1. N. D^e. L. (01.06.020) la *peschitto*, la *version gothique* et ORIGÈNE lisent ἀναξίως τοῦ κυρίου.

mes visent une même attitude. D'un autre côté, « être coupable du corps et du sang du Seigneur, » « manger et boire sa condamnation, » « avoir dans l'église des malades et des morts, » « être jugés et châtiés par le Seigneur, » sont une série d'expressions équivalentes qui marquent la conséquence de cette attitude.

Pour la détermination du sens des termes de la première série, nous avons un point de départ dans l'expression : « Ne pas s'accueillir ou s'attendre quand on s'assemble pour manger. » Il s'agit ici de l'attitude des riches par laquelle était supprimé le caractère fraternel du repas du Seigneur. Manger et boire indignement est une allusion au désaccord qu'il y a entre une telle attitude et celle qu'e devraient avoir les fidèles, dans un repas où ils reçoivent le corps et le sang du Seigneur. Une telle attitude est la conséquence du fait de ne pas s'éprouver soi-même. Dans le terme de *δοκιμάζειν* qu'emploie ici l'apôtre, il y a l'idée d'un jugement qui repose sur une expérience personnelle approfondie. Ce que l'apôtre demande aux Corinthiens, c'est de rentrer en eux-mêmes, évidemment pour examiner si les dispositions dans lesquelles ils se trouvent sont bien celles dans lesquelles on peut prendre part au repas du Seigneur. La conséquence de cet examen doit être un jugement par lequel l'individu se corrige, et qui lui permet d'éviter le châtement pédagogique de Dieu.

Le seul terme de la série qui présente quelque difficulté d'interprétation est le mot *διακρίνω*. Il se trouve dans le Nouveau-Testament d'abord au moyen dans le sens de « douter » (*Mt. 21, 21. Mc. 11, 23. Rom. 4, 20; 14, 23. Jacques 1, 6; 2; 4. Jude 22. Actes 10, 20,*) on trouve aussi le sens de « blâmer » (*Actes 11, 2*) de « porter un jugement » (*1 Cor. 6, 5*) de « faire des distinctions entre des personnes ou des choses » (*Actes 15, 9. 1 Cor. 4, 7*) de « disputer » (*Jude 9*) de « reconnaître en observant le ciel le temps qu'il fera » (*Mt. 3, 16*) de « traduire ou d'interpréter pour de non initiés les révélations des prophètes » (*1 Cor. 14, 29*). Ce sont ces deux derniers exemples qui sont susceptibles de nous fournir des indications pour l'interprétation du passage qui nous occupe. Dans *διακρίνειν* il y a certainement l'idée de la reconnaissance d'un fait qui échappe au regard superficiel. Ce fait, c'est la présence du *σῶμα* dans la communion. L'ignorance des Corinthiens sur ce point n'est

pas normale, ils peuvent et ils doivent discerner le $\sigma\omega\mu\alpha$ puisque le non-discernement est un péché qui sera châtié.

Qu'est-ce que le $\sigma\omega\mu\alpha$? Trois interprétations divergentes ont été proposées. Spitta remarque que quelques manuscrits¹ lisent $\sigma\omega\mu\alpha$ τοῦ κυρίου. Cette leçon n'est certainement pas primitive mais prouve que, pour ceux qui en sont les auteurs, le sens du terme de $\sigma\omega\mu\alpha$ n'était pas parfaitement clair par lui-même, et cela amène Spitta à se demander si la version éthiopienne n'a pas raison de traduire $\sigma\omega\mu\alpha$ par *si non sit pura anima ejus*². Cette explication se heurte à une grave difficulté : rien dans l'épître ne parle d'impureté à propos de la communion. Plus satisfaisante serait l'interprétation d'Andersen qui voit dans le $\sigma\omega\mu\alpha$, le corps mystique du Christ, c'est-à-dire l'église³. Le péché des Corinthiens consisterait à oublier que tous les membres de l'église ne forment qu'un seul corps. Ne pas discerner le corps serait l'équivalent exact de mépriser l'église (22). A l'appui de cette interprétation, on pourrait invoquer le fait qu'au verset 29 il est parlé de corps seulement, alors que, dans le contexte, il est question de manger et de boire. Cette interprétation s'imposerait si le verset 27 était isolé ; quand on le replace dans son contexte elle soulève plusieurs difficultés. Le fait qu'aux versets 24 et 27 $\sigma\omega\mu\alpha$ est mentionné à côté de $\alpha\lambda\mu\alpha$ fait que, dans ces deux passages, il ne peut être question que du corps matériel du Christ ; il serait étrange que dans le même contexte corps fût pris dans une acception différente, étant donné surtout qu'un parallélisme extrêmement étroit existe entre notre passage et le verset 27. Prendre la coupe et le pain du Seigneur indignement et ne pas discerner le corps, c'est le même acte ; au verset 29 le corps doit être la même chose qu'aux versets 24 et 27 c'est-à-dire le corps du Christ mourant⁴.

Passons maintenant à la série de termes qui marquent la conséquence de la pratique mauvaise des Corinthiens. « Manger et boire sa condamnation, » « avoir dans l'église des malades et des morts, » « être châtié par le Seigneur de manière à ne pas

1. N^o, C^o, D. F. G. K. L. P., etc. (01. 04. 06. 010. 012. 018. 020. 025) et plusieurs versions.

2. SPITTA, *Zur Gesch.*, I, p. 303, n. 2.

3. ANDERSEN, *Das Abendmahl*, p. 4.

4. On ne peut expliquer d'une manière satisfaisante qu'il soit question du corps seul au v. 29.

être englobé dans la condamnation du monde » sont des termes qui se comprennent d'eux-mêmes. La seule expression qui puisse nous arrêter est celle du verset 27 : *ἐνός ἐσται τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου*.

Le terme de *ἐνός* n'a pas d'équivalent exact en français. Pour en donner une traduction, il faudrait dire par exemple « il est passible du châtimement que méritent ceux qui pèchent contre le corps et le sang du Seigneur. » Le corps et le sang du Christ contre lesquels pèchent ceux qui communient indignement doivent être le corps et le sang tels qu'ils sont distribués dans la cène. Bachmann¹ observe avec raison que si l'apôtre dit coupable envers le corps et le sang du Seigneur, et non pas seulement coupable envers le Seigneur, c'est que, pour lui, le pain-corps et la coupe-sang sont réellement le Seigneur et non seulement des symboles. Le caractère réaliste de la conception paulinienne explique aussi les conséquences qu'a pour l'apôtre la communion indigne. Celui qui communique indignement, ne se prive pas seulement des bénédictions qu'il devrait recueillir, mais encore il s'expose à des châtiments directs.

XVI. Il faut essayer maintenant de réunir les indications que nous avons recueillies. On a parfois soutenu qu'elles étaient en partie contradictoires et ne permettaient pas de tracer un tableau cohérent. Cette thèse ne nous paraît pas fondée².

La cène est, pour Paul, un acte institué par Jésus à son dernier repas, en commémoration de son sacrifice et comme moyen d'entrer en relation avec lui dans sa mort. Dans cet acte auquel s'associe l'église entière, les fidèles sont invités à s'asseoir à la table du Seigneur et à recevoir sa coupe. Le

1. BACHMANN, *erst. Kor.*, p. 378.

2. La thèse de la contradiction fondamentale des éléments constitutifs de la doctrine eucharistique de Paul a été soutenue en particulier par HEITMÜLLER (*Taufe und Abendmahl*, p. 29 s. p. ex., cf. art. *Abendmahl*, dans *Die Rel.*, I, p. 39 s.) Il y a, dit cet auteur, chez Paul, deux conceptions de la cène. Dans *I Cor. 12*, la communion est un repas spirituel où les fidèles reçoivent comme aliment la personnalité du Christ glorifié avec qui ils entrent ainsi en communion. Dans *I Cor. 11* il est, au contraire, question du Christ mourant. HEITMÜLLER pense qu'il faut attribuer aux deux éléments en présence une origine différente; au *ch. 10*, parlant du Christ glorifié, l'apôtre exprimerait la conception des Corinthiens, au *ch. 11*, en parlant du Christ mourant, il donnerait son interprétation personnelle du rite.

pain et le vin qui leur sont distribués sont le corps et le sang du Christ; ils mettent ceux qui les consomment en relation directe avec le Christ dans sa mort. Ils sont un don du Seigneur d'origine surnaturelle, un breuvage et un aliment spirituels.

D'autre part, et en même temps qu'elle exprime l'union étroite des fidèles avec le Christ, la communion réalise l'unité des fidèles entre eux.

La bénédiction que le fidèle retire de la participation à la communion, c'est que, par elle, il s'unit étroitement au Christ mourant; c'est, on le sait, pour Paul, le seul moyen de s'unir au Christ ressuscité et par là d'être sauvé.

Mais la cène n'a pas un effet purement mécanique. Son action n'est pas inconditionnée. Pour que l'homme puisse recueillir les bénédictions qu'il en doit normalement retirer, il faut que son attitude soit digne du mystère auquel il participe, c'est-à-dire que cherchant à entrer en communion avec le Christ, il ne retombe pas dans des péchés qui attirent la colère du Seigneur et qu'il ne s'efforce pas, par la participation au sacrifice païen, d'entrer en communion avec les démons. Une discipline sérieuse et un rigoureux examen de soi-même sont donc nécessaires pour que l'homme puisse recueillir les bénédictions de la cène et éviter la colère du Seigneur qui se manifeste contre la communion indigne.

XVII. Quelle place les idées eucharistiques occupent-elles dans le système théologique de Paul? La plupart des interprètes modernes du paulinisme ne les considèrent guère que comme un appendice qui s'est développé sous l'influence de causes étrangères au principe générateur du paulinisme¹. On peut remarquer, pour appuyer cette manière de voir, qu'abstraction faite de deux chapitres de la première épître

1. Dans l'exposé de la théologie paulinienne que donne H.-J. HOLTZMANN (*Nt. Th.* II, p. 175-187) ce qui concerne les sacrements et l'église est analysé sous ce titre « *Mysteriöses* » dans une espèce d'appendice entre la morale et l'eschatologie. Dans son *Paulinismus*², Leipzig, 1890, PFLEIDERER a un chapitre un peu accessoire sur l'église. Dans son *Urchristentum*² il consacre quelques pages à la conception eucharistique de Paul mais sans indiquer quelle place lui revient dans l'ensemble du système. SABATIER (dans son *Apôtre Paul*³, Paris 1896); MÉNÉGOZ (dans son étude sur *Le Péché et la Rédemption d'après St. Paul*, Paris, 1882); BOVON (dans sa *Théologie du Nouveau-Testament*, Lausanne, 1894), ne s'occupent pas de la conception pau-

aux Corinthiens, on ne trouve dans toute la littérature paulinienne aucune allusion à la cène, ce qui permettrait de se demander si ce ne fut pas sous l'influence de l'enthousiasme des Corinthiens que Paul fut amené à faire dans sa pensée une place à l'eucharistie. L'hypothèse est contredite, d'abord par ce que nous savons de l'attitude de Paul comme conducteur d'églises, et, plus directement encore, par le conflit que nous avons signalé entre la conception paulinienne et la conception corinthienne de l'eucharistie. En outre, la cène résulte pour Paul d'une institution de Jésus; l'apôtre devait donc se sentir absolument lié et il n'est pas possible qu'il ait pu, à un moment donné, la considérer comme quelque chose d'accessoire. A ces raisons on ne pourrait opposer le silence d'un exposé de l'évangile paulinien comme l'épître aux Romains¹, car Paul n'y donne pas un tableau complet de la foi et de la vie chrétiennes, mais seulement de ce qui doit justifier son évangile. Les idées eucharistiques ne se sont pas développées chez Paul sous l'influence de circonstances accidentelles, elles sont un élément constitutif de sa pensée.

Ceci admis, le problème de savoir quelle place leur revient dans le système paulinien n'est pas encore résolu. On pourrait concevoir qu'elles proviennent de la tradition et de l'usage des églises, sans avoir jamais été complètement intégrées dans le système paulinien. On n'est pas en droit d'affirmer *à priori* qu'il est impossible qu'une certaine incohérence ait subsisté dans la pensée de Paul et que l'apôtre ne soit jamais parvenu à réduire complètement à l'unité des idées d'origine et de caractères différents. Mais d'autre part, on ne peut attribuer cette incohérence à l'apôtre que s'il est impossible de saisir l'organisme de son système d'une manière qui attribue une place naturelle aux idées eucharistiques.

Les exégètes qui prennent comme point de départ de

linienne de la cène. F.-C. BAUR consacre quelques pages de son *Paulus* (Stuttgart, 1845) à la conception paulinienne de la cène dans laquelle il voit une commémoration de la mort du Christ et un moyen de s'unir à lui, mais il n'examine pas le rapport qu'il y a entre cette union et l'union par la foi. WREDE dans son *Paulus (Religionsgeschichtliche Volksbücher, Halle a. S., 1905)* range l'eucharistie dans les « doctrines particulières en rapport avec l'idée de la Rédemption. »

1. Si l'on admettait que les idées eucharistiques de Paul se soient développées sous l'influence des Corinthiens, le silence de Paul dans l'épître aux Romains ne s'expliquerait pas puisque cette épître a été composée à Corinthe.

l'exposé de la pensée de Paul l'idée du péché (H.-J. Holtzmann, Pfeiderer) ou celle de la rédemption (Ménégoz, Wrede), n'arrivent pas à attribuer aux idées eucharistiques une place organique dans le système de Paul¹. Il faut donc essayer de partir d'une idée ou plutôt d'un groupe d'idées plus générales auxquelles les idées de péché et de rédemption puissent être subordonnées.

Ce point de départ peut être cherché dans le groupe des idées théologiques de Paul, c'est-à-dire dans ses idées sur Dieu et sur les êtres célestes. Nous sommes bien là, en effet, en présence des plus hautes idées du système, de celles qui ne peuvent être subordonnées à rien et auxquelles tout se subordonne. L'importance de ces idées n'est pas diminuée par le fait que Paul ne les expose nulle part d'une manière systématique.

Avec ce point de départ, l'économie du système se présente à peu près de la manière suivante². Il y a toute une hiérarchie d'êtres : anges, puissances, dominations, seigneurs, noms, parfois appelés dieux, et dont l'ensemble forme ce que l'apôtre appelle les êtres célestes³. Leur existence n'a en soi rien de contraire à la volonté et au plan de Dieu. Mais le désordre s'est introduit parmi ces êtres. Certains d'entre eux n'ont pas accepté la position subordonnée qui leur était assignée et se sont révoltés contre Dieu. Ils ont prétendu à l'adoration des hommes et sont devenus des ennemis de Dieu, c'est-à-dire des démons. L'état d'équilibre qui existait dans le ciel a été rompu et a fait place à un état de guerre qui doit durer jusqu'au moment où un des deux adversaires sera définitivement vaincu. Bien entendu, pour l'apôtre, c'est Satan et son armée qui doivent disparaître.

La révolte des êtres célestes et la lutte de Dieu contre eux n'intéresse pas seulement l'histoire du ciel; elle a pour les hommes une importance directe, car Satan et ses anges se sont emparés de leurs âmes et ont obtenu d'eux un culte. Si l'idole qu'adorent les païens est en effet un objet matériel, derrière

1. Le système psychologique de SABATIER n'est pas applicable en l'état des documents.

2. Nous nous bornons à de sommaires indications que nous ne pouvons justifier ici.

3. Il n'y a pas d'énumération théorique, les noms qu'on trouve sont : ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις ἄγγελοι, κυριότητες ὄνομα, θάνατος, ζωή, θρόνος. Voir là-dessus le livre récent de MARTIN DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909.

cet objet il y a un être spirituel, un démon, auquel est ainsi rendu un culte qui ne revenait qu'à Dieu. Cette action mystérieuse des démons, aussi réelle que l'action de Dieu même, est la cause du désordre et du mal dans le monde. L'idolâtrie est la racine même du péché. Paul le déclare expressément au début de l'épître aux Romains. Par le péché, l'homme est exposé à la colère de Dieu, et d'autre part, il est devenu la proie des démons.

La lutte entreprise par Dieu contre Satan et ses anges doit détruire le pouvoir des démons et arracher les hommes à leur action. La rédemption n'est qu'un épisode de cette lutte.

C'est par le Christ que Dieu combat Satan et cherche à détruire son pouvoir. L'œuvre du Christ a une portée cosmique, bien que ce soit surtout sur sa portée humaine que l'apôtre insiste. Elle aboutit, sinon réellement déjà, du moins virtuellement, à la défaite des démons et des puissances hostiles à Dieu.

Jésus entre dans l'économie humaine et se trouve placé comme tous les hommes sous la domination des puissances mauvaises du péché, avec cette différence que c'est seulement en tant qu'homme et sans avoir lui-même accompli aucun acte de péché. Il se solidarise avec l'humanité pécheresse et meurt ainsi condamné et maudit de Dieu. Sa mort n'est pas un accident; si sa cause directe est l'hostilité des puissances du monde contre le Christ et Dieu, elle intervient pour réaliser le plan divin. Jésus meurt, et comme, en vertu de la justice de Dieu, la mort est le salaire du péché, par sa mort il paye la dette qu'il avait contractée en se rendant solidaire de l'humanité pécheresse. A partir de ce moment il est libre à l'égard du péché, mais Dieu ne le laisse pas dans le néant de la mort. Il le ressuscite. Le Christ n'est plus alors un être terrestre, il est devenu spirituel et céleste. Il n'a pas pour cela rompu avec l'humanité car, malgré le rang éminent qu'il a reçu de Dieu, il reste solidaire de l'humanité et capable d'agir sur elle pour la sauver.

L'œuvre de la réconciliation de l'humanité avec Dieu est accomplie; il faut encore, s'il est permis de s'exprimer ainsi, qu'elle soit individualisée, c'est-à-dire que chaque croyant se l'approprie et la rende valable pour lui. Cette appropriation s'opère par l'établissement d'un lien mystique entre l'homme

et le Christ. Quand un homme est devenu une « plante avec le Christ », ce qui est vrai du Christ l'est aussi de lui. Il est mort au péché, il a payé sa dette et n'a plus de châtiment à craindre. Il est entré dans une économie nouvelle, les démons n'ont plus d'action sur lui.

Comment cette union mystique de l'homme avec le Christ se réalise-t-elle? La théologie paulinienne semble donner à cette question non pas une réponse, mais deux. Paul dit que c'est par la foi que le Chrétien s'unit au Christ. Il affirme d'autre part que la participation à la communion réalise l'unité du fidèle avec le Seigneur, et permet ainsi au croyant d'avoir part à la vie du Christ en ayant aussi part à sa mort.

La communion occupe donc, dans l'organisme du système paulinien, exactement la même place que la foi. Quel rapport y a-t-il entre les deux choses? Faut-il admettre que nous sommes en présence de deux éléments du système paulinien sinon contradictoires du moins différents par leur origine et irréductibles l'un à l'autre, l'idée de l'union mystique par le moyen de la foi représentant la pensée personnelle de l'apôtre, tandis que l'idée de la communion par la cène serait l'interprétation qu'il donne d'un rite auquel il faut bien qu'il trouve un sens compatible avec son système? Cette solution nous paraît se heurter à plusieurs difficultés. Si l'apôtre avait laissé la communion en marge de sa pensée, on comprendrait qu'il en ait parlé lorsqu'il avait un abus à réprimer mais non qu'à propos d'une autre question (viandes sacrifiées) il se soit appuyé sur le sens de la communion comme sur un argument décisif.

La simple juxtaposition des deux idées étant, d'autre part, peu vraisemblable, il faut sans doute conclure que l'idée de l'union mystique réalisée par la foi et celle de l'union réalisée par la communion ne sont pas deux idées différentes, mais deux aspects de la même idée. Le lien qui les unit ne peut être l'idée que le sacrement est efficace seulement parce qu'il est un symbole et une traduction de la foi; l'apôtre en effet attribue une action réelle mais néfaste à la communion indigne. Le sacrement agit donc de lui-même *ex opere operato* et sans l'intermédiaire de la foi, mais la foi, c'est-à-dire le désir conscient et voulu de s'unir au Christ, est nécessaire pour diriger l'action du sacrement.

Mais si le sacrement a ainsi besoin de la foi, la foi a-t-elle aussi besoin du sacrement? Nous manquons d'indications précises pour répondre à cette question; le seul fait que l'apôtre conçoit entre la foi et le sacrement une relation si étroite que le sacrement ne puisse avoir son effet sans la foi, tend à prouver qu'il n'a pas opposé les deux choses mais plutôt admis l'existence entre elles d'une relation très étroite. Rien, d'autre part, n'indique que l'apôtre ait jamais fait une opposition absolue entre la foi et les sacrements. Il est probable qu'il n'a pas conçu la formule, foi ou sacrement comme un problème, mais que pour lui, la formule foi et sacrement exprimait une synthèse profonde.

CHAPITRE III

Genèse de la conception paulinienne de l'eucharistie.

I. L'eucharistie paulinienne et la fraction du pain primitive. — II. Les causes de la transformation. — III. L'introduction de la coupe. — IV. Le caractère sacramentaire de l'eucharistie paulinienne.

I. Entre la fraction du pain primitive telle que nous la trouvons à Jérusalem et l'eucharistie paulinienne telle qu'elle est célébrée à Corinthe, une évolution s'est produite dont il n'est pas possible de retracer exactement les divers moments.

Entre le point de départ et le point d'arrivée, le contraste est tel qu'il semblerait presque qu'on est en présence de deux faits sans relation l'un avec l'autre. L'eucharistie paulinienne paraît cependant bien être une continuation de la fraction du pain de l'église primitive. Il n'en est pas ainsi seulement dans le récit de la fraction du pain à Troas, récit qu'on pourrait supposer influencé par les conceptions personnelles du rédacteur du livre des Actes, mais à Corinthe aussi, où il est question de « rompre le pain » (10, 16) et où la communion est le repas collectif des fidèles.

Mais à côté de ce point de contact les différences éclatent. Le souvenir de la mort du Christ et de son dernier repas, qui ne joue aucun rôle dans la fraction du pain, est au premier plan dans l'eucharistie paulinienne.

II. La cause de la transformation qui s'est produite sur ce point n'est pas difficile à saisir. A partir du moment où la foi chrétienne commença à s'attacher au souvenir de la mort du Christ, la fraction du pain, qui n'était à l'origine qu'un repas fraternel, dut tendre à être dominée par le souvenir de cette mort. Elle reçut ainsi un caractère nouveau. L'évolution peut avoir commencé avant l'apôtre Paul, mais c'est

incontestablement lui qui l'acheva. Il a dû contribuer à donner au repas fraternel des Chrétiens le caractère d'une commémoration¹. Mais il avait déjà reçu de la tradition un récit du dernier repas de Jésus, dans lequel il était expressément parlé d'une institution, ce qui prouve qu'avant lui, dans certains milieux au moins, la cène avait déjà reçu le caractère qu'elle a pour lui. Il ne faut cependant pas être trop affirmatif sur ce point. Paul n'est pas un historien et quand il cite le récit du dernier repas, rien ne prouve qu'il reproduise exactement ce que la tradition lui avait apporté.

III. Pour la même raison, il n'est pas possible de décider si, sur un autre point, la différence qui existe entre la fraction du pain et l'eucharistie paulinienne doit être attribuée à l'apôtre, où si elle est antérieure à lui. Nous avons vu que, dans la fraction du pain, la coupe ne figurait pas, au moins d'une manière constante; elle est au contraire un élément constitutif essentiel de la cène paulinienne. Il faut ici distinguer deux choses : d'une part l'introduction du vin, et de l'autre, la détermination de la coupe comme coupe d'alliance; les deux faits n'ont pas nécessairement la même origine. L'introduction de la coupe a pu être toute spontanée, au moment où l'on a tendu à rendre la fraction du pain conforme au dernier repas de Jésus, et avoir été faite parce qu'à ce repas une coupe avait été distribuée. Mais la coupe ainsi introduite a dû avoir à l'origine un caractère eschatologique. Dans la cène paulinienne, la coupe est un parallèle exact du pain, elle est appelée « coupe d'alliance. » L'évolution a dû se produire sous l'influence d'une force qui devait tendre à assimiler l'un à l'autre les deux actes constitutifs de l'eucharistie. L'idée d'alliance étant une idée paulinienne, l'évolution s'est peut-être faite sous l'influence de l'apôtre. En tout cas, son récit du dernier repas prouve qu'il pensait tenir la coupe d'alliance, de la tradition, comme le reste de son récit.

IV. Nous en venons maintenant au point central. La fraction du pain est un phénomène social, elle est un acte de fraternité qui n'a, à aucun degré, le caractère d'un sacrement. Des

1. BRANDT, *Die evang. Gesch.*, p. 295.

grâces surnaturelles ne sont pas liées pour ceux qui y participent aux éléments qui la constituent. Il en va tout autrement de la cène paulinienne ; elle garde, sans doute, le caractère fraternel de la fraction du pain, mais elle le transforme. Par son repas commun, l'église ne se borne pas à exprimer son unité, elle la réalise. Les Chrétiens ne mangent pas du même pain parce qu'ils forment un même corps, ils forment un même corps parce qu'ils mangent le même pain. Ici apparaît la notion sacramentaire. Elle se trouve plus nettement encore dans l'idée que le pain et le vin sont le corps et le sang du Seigneur et mettent le fidèle en communion avec le Christ mourant. Sur ce point, l'eucharistie primitive a subi une transformation radicale. Entre le repas de l'église de Jérusalem et la cène corinthienne, une révolution s'est produite, le mot n'est pas trop fort. Il est très probable que la transformation est due à l'action de l'apôtre Paul¹, action inconsciente certainement, car en matière eucharistique Paul n'a pas eu le sentiment d'innover. Ici encore, il faut, théoriquement au moins, envisager la possibilité que l'évolution signalée ait été déjà préparée avant Paul dans des conditions impossibles à préciser.

La question est d'ailleurs peu importante ; ce qui est plus intéressant, c'est de savoir quelles ont été les causes de cette transformation.

Malgré l'opinion de juges aussi autorisés que Anrich² et Clemen³, il est bien difficile que le développement ainsi constaté ait pu se produire sur le terrain purement juif. Sans doute, la notion du caractère sacré des victimes offertes en sacrifice n'est pas sans rapport avec les idées que Paul développe à propos de la cène, mais si ces victimes sont des objets sacrés, elles ne sont pas, comme le corps et le sang du Christ, des objets divins. On ne peut rendre raison du

1. H.-J. HOLTZMANN, *Nt. Th.*, II, p. 181 s. *Arch. f. Relwiss.*, 1904, p. 58 s. PFLEIDERER, *Urchr.*, I², p. 297 s., 333. *Der Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Berlin, 1903. J. HOFFMANN, *Das Abendmahl*, p. 41 s. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl*, p. 23 s., *Die Religion...* art. *Abendmahl*. WEINEL, *Paulus*, Tübingen, 1904, p. 198 s. WREDE, *Paulus*, p. 70 s. BOUSSET, *Schriften*, II, 1, p. 102 s., 111 s. LIETZMANN, *Handb.*, III, p. 123 s., 133.

2. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894, p. 110 s.

3. CLEMEN, *Relgesch. Erkl.*, p. 191.

parallélisme que Paul établit entre la cène chrétienne et les sacrifices païens en disant qu'il est tout extérieur et doit seulement illustrer la pensée de l'apôtre. Si le parallélisme n'était pas réel, le raisonnement n'aurait pas de base. Si entre le sacrifice païen et la communion il y a, aux yeux de Paul, une affinité profonde, on ne peut échapper à la conclusion formulée par Osc. Holtzmann, que par sa conception de l'eucharistie, Paul a introduite dans le christianisme « *Ein Stück Heidentum*¹. » On voudrait pouvoir préciser davantage, dire où et quand et dans quelles circonstances la conception religieuse grecque a agi sur Paul². Nous connaissons trop mal l'histoire des contacts de Paul avec l'hellénisme pour qu'il soit possible de le faire. Il n'est d'ailleurs pas certain que l'influence que nous soupçonnons ait agi à un moment bien défini et ait eu une origine précise. L'apôtre Paul est bien trop hostile au paganisme en général pour qu'on puisse admettre qu'il ait subi l'influence d'un culte païen particulier, tandis que rien n'empêche de penser qu'il se soit assimilé, d'une manière toute spontanée, l'idée de sacrement qui faisait partie de l'atmosphère intellectuelle de l'hellénisme. Ce qui est établi, c'est qu'avec l'apôtre Paul, la notion sacramentaire apparaît pour la première fois sur le terrain chrétien. La fortune de cet élément nouveau devait être considérable.

1. O. HOLTZMANN, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 107.

2. PFLEIDERER (*Urchr*¹, p. 259 s.) et PERCY GARDNER (*The Origin*, p. 18), parlent d'une influence des mystères d'Eleusis. GUNKEL (*Zur relig. Verstandniss*, p. 83 s.), admet une influence égyptienne. HEITMÜLLER (*Taufe und Abendmahl*, p. 52 s.) aurait plutôt recours à une influence mithriaque.

QUATRIÈME PARTIE

LES AUTRES ÉCRITS DU NOUVEAU-TESTAMENT

CHAPITRE PREMIER

Les évangiles synoptiques.

I. La conception de Marc. *a.* Les multiplications des pains. — II. *b.* Le récit de l'institution. — III. La conception de Mathieu. — IV. La conception de Luc. — V. L'épisode d'Emmaüs.

Les évangiles synoptiques nous ont déjà renseignés sur le dernier repas de Jésus et sur la pensée qui a dirigé le maître dans les actes qui l'ont marqué. Il faut les examiner maintenant à un point de vue différent, pour leur demander de nous faire connaître la conception que les évangélistes se sont faite de l'eucharistie. Nous examinerons d'abord la conception de Marc, puis nous rechercherons les points sur lesquels celles de Luc et de Mathieu s'en distinguent.

I. Deux récits seulement sont à considérer pour l'étude de la conception eucharistique de Marc : ce sont ceux de la multiplication des pains et du dernier repas.

L'épisode connu sous le nom de multiplication des pains¹ est une distribution de pain et de poissons faite par Jésus à la foule assemblée autour de lui. C'est sur cette distribution que se concentre tout l'intérêt de la narration évangélique. Le miracle qui la rend possible est au second plan. Le récit ne permet même pas de se représenter comment il s'est produit. A quel titre la distribution a-t-elle intéressé l'évangéliste, et avant lui la tradition qui lui en a fourni deux narrations parallèles ? Le groupe auquel appartiennent les récits

1. Pour l'étude complète de ce récit nous renvoyons à notre étude sur *l'Évangile de Marc*, p. 141 s.

de multiplication forme dans l'évangile une transition entre la première et la seconde partie du ministère de Jésus. Dans la première partie, Jésus prêche l'évangile au peuple et essaye de le préparer pour le Royaume. Ses efforts n'aboutissent pas. La seconde partie de l'évangile présente Jésus dominé tout entier par la préoccupation du sort qui l'attend, il ne s'adresse plus au peuple mais à ses disciples. Les multiplications des pains sont les dernières occasions¹ où Jésus se trouve en présence de la foule. Elles sont un suprême effort qu'il fait pour agir sur le peuple. Son action a un caractère particulier, Jésus ne parle pas, il se borne à rompre le pain et à le distribuer. C'est certainement là un symbole de l'eucharistie, moyen suprême que Jésus emploie là où le peuple est resté sourd à son enseignement. L'inutilité de cette tentative marquera l'échec définitif du ministère galiléen.

Par la place que Marc assigne dans son récit à une préfiguration de l'eucharistie, il montre que cet acte est pour lui un moyen suprême d'action du Christ, moyen qui devait attacher à lui ceux qui étaient restés insensibles à sa prédication.

Une autre observation doit-être faite : la distribution du pain et des poissons au peuple de Galilée est seulement une allégorie de l'eucharistie; s'il y a là image et non réalité, c'est sans doute parce que, dans la pensée de l'évangéliste, l'eucharistie véritable n'est possible qu'en relation avec la mort du Christ.

II. Le récit de l'institution de la cène — car, c'est d'une institution qu'il est question chez Marc, bien qu'aucun ordre de répétition ne soit rapporté — tire une partie de sa signification et de sa portée de la place qu'il occupe. Il ouvre la narration de la passion. Il est précédé d'une série de récits rattachés à la confession messianique de Pierre, et dans lesquels l'évangéliste a présenté un tableau de l'enseignement de Jésus sur la nécessité de sa mort. Verfant ainsi entre l'enseignement théorique de Jésus sur sa mort et cette mort elle-même, la cène a le double caractère d'être à la fois le

1. Si l'on excepte des scènes que des raisons géographiques obligeaient l'évangéliste à mettre dans la seconde partie, par exemple l'épisode des aveugles de Jéricho.

couronnement de l'enseignement de Jésus sur son œuvre et un symbole de cette œuvre.

Le repas du jeudi soir est, pour l'évangéliste, un repas pascal. Aux disciples qui lui demandent où ce repas doit être préparé, Jésus donne un signe de ralliement. Ils entreront dans la maison où ils verront pénétrer un homme porteur d'une cruche. L'impression que fait le récit de Marc n'est pas assez nette pour qu'on puisse décider si, dans sa pensée, il s'agit d'une désignation prophétique faite par Jésus ou d'un signe convenu entre lui et quelque ami de Jérusalem. C'est dans ce dernier sens que Mathieu a entendu l'épisode, il n'est pas certain qu'il en ait été de même pour Marc. Le fait que ce sont les disciples qui prennent l'initiative de demander à Jésus des instructions pour le repas du soir, fait incliner vers la première interprétation. Si Jésus avait pris des mesures en vue du repas pascal, il n'aurait pas attendu une question des disciples pour leur donner ses instructions. S'il en était ainsi, le détail de la désignation providentielle aurait peut-être pour but de montrer que Dieu lui-même prépare ce qui est nécessaire pour l'accomplissement de la cène.

Lorsque Jésus et ses disciples sont à table, le maître annonce la trahison de Judas (14, 18-21). L'évangéliste conçoit, semble-t-il, que Judas assiste à cette scène. Il peut avoir vu dans la présence du traître, à ce moment là, un exemple de communion indigne¹. Peut-être aussi que l'annonce du reniement de Pierre qui suit immédiatement le récit de la cène (14, 26-31) est un avertissement pour ceux qui pensent que la participation à la communion dispense d'être vigilant et de veiller sur soi-même.

L'idée de la mort est au premier plan dans le récit de la cène, elle domine tout et s'exprime dans l'idée de la distribution du corps, dans celle du sang versé, enfin dans le rendez-vous donné pour le Royaume. Mais ce que ces actes signifient, ce n'est pas seulement que Jésus meurt, c'est encore qu'il meurt *pour* les siens. La communion a le sens de l'assimilation par le croyant des bénéfices de la mort du Christ.

¹ Il ne faut pas trop insister sur ce point car l'évangéliste ne souligne pas la présence de Judas à la cène.

Les paroles prononcées sur la coupe n'affirment pas seulement, mais expliquent l'efficacité de la mort du Christ. « Ceci, dit Jésus, est mon sang de l'alliance versé pour beaucoup. » Jésus s'assimile à une victime immolée afin que son sang serve à la conclusion de cette nouvelle alliance dont avaient parlé les prophètes. Y a-t-il là, comme on l'a cru parfois, l'idée d'expiation? C'est une question sur laquelle on ne peut se prononcer avec certitude. En tous cas, cette idée n'est pas au premier plan, bien qu'elle puisse être impliquée dans l'idée de la nouvelle alliance.

L'évangéliste met dans la bouche de Jésus l'expression « pour plusieurs » et non « pour vous; » il a voulu indiquer par là que les apôtres n'étaient pas destinés à recueillir seuls les bénéfices de la cène, mais que tous ceux qui y participeraient dans la suite y auraient part aussi.

À côté de la mort, la cène évoque le succès final et la réunion des disciples avec leur maître dans le Royaume.

La conception de Marc sur l'eucharistie semble avoir pour origine le souvenir des faits du dernier repas de Jésus interprété d'après la pratique des églises pauliniennes.

En présentant le dernier repas de Jésus comme un repas pascal, Marc semble avoir suivi une indication qu'il trouvait dans une de ses sources. Ainsi, dès avant 70, époque de la composition du second évangile¹, il existait une tradition qui faisait de l'eucharistie une Pâque chrétienne². L'origine première de cette conception paraît être dans l'image du levain employée par Jésus et, après lui, par Paul, et dans l'allégorie que fait l'apôtre quand il écrit aux Corinthiens : « Notre Pâque Christ, a été sacrifiée, célébrons donc la fête avec du levain nouveau » (*1 Cor.* 5, 7). Il suffisait d'entendre cette déclaration comme une allusion à la Pâque chrétienne pour aboutir à l'identification de la Pâque et de l'eucharistie. Et la preuve que cette transition n'était pas difficile, c'est que des exégètes s'y sont trompés et ont cru que Paul parlait de l'eucharistie comme d'une Pâque chrétienne.

1. MAURICE GOGUEL, *L'év. de Marc*, p. 309 s.

2. BRANDT, (*Die evang. Gesch.*, p. 297), soutient qu'une telle tradition n'a pu se former qu'après 70, car avant la destruction du temple on n'aurait pas pu concevoir une pâque sans agneau. Cet argument ne nous paraît pas convaincant car la cène n'apparaît pas comme une fête juive, mais comme une fête chrétienne qui vient se substituer à une pratique juive.

III. La conception de Mathieu ne se distingue de celle de Marc que sur quelques points secondaires.

Le premier évangéliste semble attacher plus d'importance que le second à l'idée que Jésus seul agit dans la cène; il réduit l'initiative des apôtres en substituant une invitation à boire à la constatation que tous ont bu. L'idée de l'alliance est précisée par Mathieu qui dit que le sang est versé « pour la rémission des péchés. »

IV. Les nuances qui caractérisent la pensée de Luc ont une portée un peu plus grande. Le troisième évangéliste semble attribuer une certaine importance au caractère pascal du dernier repas. C'est Jésus qui prend l'initiative d'envoyer ses disciples préparer la Pâque et, dans le récit du repas, plusieurs détails, les deux coupes, par exemple, sont des allusions au rituel pascal. La première parole que Jésus prononce en se mettant à table est cette déclaration : « J'ai vivement désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (22, 15). Cette Pâque, ce n'est pas celle de cette année-là, c'est une Pâque caractérisée par ceci qu'elle est la dernière que Jésus mangera avant qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu. La cène c'est donc à la fois la dernière Pâque humaine et une préfiguration de la Pâque divine, qui est le sacrifice du Christ. En s'y associant, les fidèles s'en approprient le bénéfice comme les Israélites se sont assurés la protection de Yahweh en célébrant la première Pâque.

De même que Marc, Luc envisage la cène comme le don du corps du Christ, c'est-à-dire comme le sacrifice du Seigneur pour les siens et comme le symbole de l'alliance réalisée par l'effusion de son sang. Par l'ordre de répétition il en fait une commémoration de la mort du Christ.

V. L'épisode du chemin d'Emmaüs (24, 13-35), particulier au troisième évangile, a certainement une portée eucharistique. La fraction du pain y apparaît comme un signe de ralliement pour les Chrétiens. Nous y pouvons reconnaître la trace d'un usage d'après lequel l'eucharistie était célébrée à chaque repas. Le récit contient certainement aussi l'idée que le Christ est mystérieusement présent là où le pain est rompu en son nom.

Tout cela est parfaitement clair. Un autre point est moins évident. Dans l'épisode d'Emmaüs, nous avons deux choses : d'une part, l'idée d'une explication de la mort du Christ donnée aux disciples qui n'en avaient pas jusque-là saisi le sens, d'autre part, l'idée de la présence du Seigneur dans l'eucharistie. Les deux choses sont-elles indépendantes l'une de l'autre et leur rapprochement dans un même passage est-il purement fortuit, ou bien y a-t-il un rapport entre elles et faut-il penser que l'évangéliste trouve dans l'eucharistie l'explication de la nécessité de la mort du Christ et de sa valeur ? La combinaison ne s'impose pas, mais elle paraît assez naturelle, et d'autre part elle n'introduit pas d'idées qu'il y ait quelque difficulté à attribuer à l'évangéliste ; le récit qu'il donne de la cène présente, en effet, l'eucharistie comme l'affirmation de la nécessité de la mort du Christ et comme l'explication de son efficacité.

CHAPITRE II

La conception johannique.

I. L'épisode du lavement des pieds allégorie de l'eucharistie. — II. Les autres allusions à la cène. — III. Le miracle de Cana. — IV. La parabole de la vigne. — V. Le sang qui coule du côté de Jésus. — VI. Le symbolisme eucharistique dans les discours des adieux. — VII. Le discours eucharistique du chapitre 6. — VIII. L'eucharistie dans la première épître de Jean. — IX. Le sens de *I Jean 3, 1*. — X. Le sens de *I Jean 5, 6*. — XI. La conception johannique de l'eucharistie. — XII. La place de l'eucharistie dans l'organisme du système johannique. — XIII. La genèse de la conception johannique de l'eucharistie.

I. Le quatrième évangéliste ne donne pas de récit de la cène célébrée par Jésus¹. A l'endroit où en parlent les synoptiques, il place l'épisode du lavement des pieds (13, 4-17) qui semble bien être une allégorie de l'eucharistie. La déclaration de Jésus sur l'importance de l'acte qu'il accomplit, l'ordre de répétition qui cependant n'a pas donné naissance dans l'ancienne église à un sacrement du lavement des pieds, l'affirmation que les disciples ne peuvent comprendre encore ce que fait Jésus mais qu'ils le comprendront par la suite, la relation établie entre le lavement des pieds et la purification par le baptême, tout prouve que ce récit est dans le quatrième évangile une allégorie et que cette allégorie vise l'eucharistie².

Cette allégorie montre dans l'eucharistie un acte nécessaire de la vie chrétienne sans lequel on ne peut « avoir part avec le Christ, » c'est-à-dire sans lequel on ne peut être sauvé. Elle efface les souillures qui se sont produites depuis le baptême et ainsi achève l'œuvre commencée par le baptême. Pour

1. Sur les raisons qui ont été invoquées pour expliquer l'omission de la cène dans le IV^e Evangile, voir MAURICE GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la passion*.

2. Sur l'équivalence, lavement des pieds-eucharistie, voir MAURICE GOGUEL, *Les sources du récit johannique de la passion*.

celui qui est déjà pur, la communion ne sert de rien. Enfin la communion est un acte mystérieux que les disciples ne pourront comprendre que lorsque le Christ sera mort.

II. Dans le symbolisme du quatrième évangile, il est à plusieurs reprises question du pain et du vin. Y a-t-il là une allusion faite aux éléments de l'eucharistie? En dehors de l'épisode de la multiplication des pains et du discours qui lui sert de commentaire, sur lesquels nous reviendrons, il y a lieu de considérer ici l'épisode des noces de Cana et la parole sur la vigne et les sarments.

III. On a signalé, entre l'épisode des noces de Cana et celui de la multiplication, un parallélisme frappant. Il est légitime, en effet, de rapprocher un épisode où Jésus crée du pain, d'un autre où il crée du vin. Et comme le récit de la multiplication des pains a, de toute évidence, un caractère eucharistique, il est à présumer qu'il en est de même du récit des noces de Cana. Cette manière de voir est confirmée par l'importance qu'a pour l'évangéliste l'acte accompli à Cana. « Jésus fit là, dit-il, à Cana en Galilée, le premier de ses miracles, il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui » (2, 11), et dans la suite il y est encore fait allusion (4, 46). Une formule aussi solennelle convient mal pour un miracle aussi grossièrement matériel que la transformation d'eau en vin. Ce récit est si peu conforme à l'esprit idéaliste et mystique de l'évangéliste, qu'il est naturel de supposer qu'en rapportant une histoire de cet ordre, le narrateur nous invite à en chercher le sens profond². A la demande de sa mère qui le prie d'intervenir en faveur des hôtes qui n'ont plus de vin, Jésus répond : « *Mon heure n'est pas encore venue* » (2, 4). Par cette déclaration, Jésus ne peut vouloir, comme on le dit, établir son indépendance, même vis-à-vis de sa mère; la prière de Marie est formulée sur un ton de telle

1. ZAHN (*Das Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1908, p. 144 s.), GODET (*L'évangile de Jean*, Neuchâtel, 1881 s., II³, p. 206 s.), B. WEISS (dans MEYER, II⁸, p. 108 s.), voient dans l'épisode des noces de Cana une histoire réelle. J. RÉVILLE (*Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique*, Paris, 1901, p. 134), PFLEIDERER (*Urchr.*, II² p. 350), HOLTZMANN-BAUER (*H. C.*, IV³, p. 75 s.) y voient une allégorie qui ne se rapporte pas à la cène.

2. Contre B. WEISS dans MEYER, II⁸, p. 108 s.

humilité que Jésus n'a pu en être choqué. La phrase qu'il prononce a un autre sens; l'heure dont parle Jésus ne peut être celle de faire le miracle qui est accompli immédiatement. Le quatrième évangile parle à plusieurs reprises de « l'heure » du Christ (7, 30; 8, 23; 12, 23. 27; 13, 1) et cette expression désigne toujours l'heure de sa mort. Comment admettre que le même terme puisse désigner le moment où il convient de faire un miracle¹? La déclaration de l'évangéliste sur l'heure est un de ces avertissements qu'il ne manque pas de donner quand il veut indiquer que son récit a une portée symbolique. Son heure n'est pas encore venue, donc ce que Jésus va accomplir, ce n'est pas son œuvre, ce n'en est qu'une allégorie. Que représente donc la transformation de l'eau en vin? Il y a ici deux idées : d'une part celle de la consommation de vin, de l'autre, celle de la substitution d'un usage nouveau aux pratiques de purification juives. Tel est, en effet, le sens du détail des vases de purification dans lesquels se fait le miracle. Avec cette interprétation, l'allusion à la mort que contient le terme de « mon heure » ne présente pas de difficulté et l'on se rend très bien compte de l'importance que le miracle de Cana a pour l'évangéliste. L'eucharistie est ici un breuvage transcendant que le Christ crée pour les siens, et une puissance réelle de purification qu'il substitue aux purifications juives impuissantes. Elle n'est réellement possible qu'après la mort du Christ.

L'allusion à la mort rend assez vraisemblable l'interprétation qui voit dans le vin de Cana un symbole du sang que le Christ répand pour les siens.

IV. Une seconde allusion au vin, indirecte celle-là, se trouve dans la parabole de la vigne au *chapitre 15*. Si l'on rapproche de ce texte, où Jésus lui-même se proclame la vraie vigne, la prière eucharistique de la Didachè (9, 2) : « Nous te rendons grâce notre Père pour la sainte vigne de David que tu nous as révélée par Jésus ton fils, » on a l'impression qu'il contient une allusion à la cène. Si la Didachè s'inspire du quatrième évangile, nous avons dans sa prière eucharistique, la preuve

1. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, p. 283. BALDENSPERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck*. Freiburg, i, B., Leipzig, Tübingen, 1898, p. 62.

qu'au début du second siècle l'allégorie de la vigne était interprétée dans un sens eucharistique. Si la Didachè est indépendante du quatrième évangile, il en résulte qu'à un moment qui ne saurait être très éloigné de celui où fut composé le quatrième évangile, l'image de la vigne était une image eucharistique¹.

A cela on pourrait objecter que *Jean 15* ne fait pas allusion au vin et que le symbolisme de la parabole est tout différent de celui de l'eucharistie. Les fidèles sont unis au Christ, non parce qu'ils boivent le vin que donne la vigne surnaturelle, mais parce que la sève qui vient du tronc circule dans leurs vaisseaux. Mais il peut cependant y avoir dans la parabole de la vigne une allusion à l'eucharistie sans que le passage où se trouve cette allusion soit une allégorie de l'eucharistie.

Deux idées de *Jean 15* paraissent avoir avec la communion une relation étroite. D'abord au *verset 2* l'idée de la purification complémentaire que le Christ fait subir aux siens, idée que nous avons trouvée en rapport avec l'eucharistie dans la scène du lavement des pieds². L'idée du don de la vie par amour (13) constitue l'idée centrale de l'eucharistie³.

V. Il y a une allusion certaine à la communion dans l'épisode du sang qui coule du côté de Jésus après la crucifixion. L'importance que cet épisode a pour l'évangéliste résulte du fait qu'au *verset 35* il en appelle à l'autorité d'un témoin oculaire. On a parfois imaginé une explication physiologique et pathologique de ce fait⁴. C'est, nous semble-t-il, méconnaître le caractère même de la narration évangélique. L'évangéliste ne parle pas d'un écoulement de pus sanguinolent qu'on

1. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 762. HOLTZMANN-BAUER, *H. C.*, IV¹, p. 254. HEITMÜLLER, *Schr.*, II, 2, p. 289.

2. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 763.

3. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 763. — Il pourrait sembler au premier abord qu'il y a aussi une allusion à l'eucharistie dans l'entretien de Jésus avec la Samaritaine (4, 1 s.) mais le Christ offre l'eau à la Samaritaine comme un bien actuel et non comme un bien futur, aussi l'allusion à l'eucharistie doit-elle être écartée.

4. L'explication physiologique est défendue, non seulement par des médecins comme les docteurs LEGUÉ (*Médecins et empoisonneurs au XVII^e siècle*, Paris, 1895, p. 23) et BINET-SANGLÉ (*La folie de Jésus*, I^{er}, p. 268 s.), mais encore par des exégètes comme B. WEISS (dans MEYER, II^e, p. 600 s.); ZAHN (*Das Ev. des Joh.*, p. 654); WABNITZ (*la Passion*, p. 359 s.). L'explication symbolique proposée par des critiques comme J. RÉVILLE, LOISY, HOLTZMANN,

pourrait tenter d'expliquer, mais d'un écoulement de sang et d'eau qui restent distincts l'un de l'autre¹. Ce n'est pas un phénomène naturel. Si l'évangéliste rapporte ce détail, ce n'est pas seulement pour s'opposer à l'opinion des docètes² car, pour prouver la réalité de la mort du Christ, le sang aurait suffi³. Il n'est question du sang du Christ, dans le quatrième évangile, que dans un autre passage (6,53-56) où il est parlé de la consommation de ce sang par le fidèle. Dans la première épître de Jean, le sang du Christ apparaît d'abord comme puissance de purification (*I Jean 1,7*), puis comme attribut du Christ à côté de l'eau. « Il est venu avec le sang et avec l'eau » (*I Jean 5,6*). Ce rapprochement donne à penser que l'évangéliste mentionne l'eau et le sang au moment de la mort de Jésus, parce que ce sont les deux éléments qui jouent un rôle dans le baptême et dans la communion. Il n'est donc pas illégitime de voir ici une allusion à la cène⁴. Notre texte la met en relation directe avec la mort du Christ puisque c'est au moment où Jésus expire que jaillit de son flanc le sang qui, dans la communion, sera distribué aux fidèles.

VI. En dehors des allusions que nous avons passées en revue, Loisy soutient que les discours des adieux, considérés dans leur ensemble, sont remplis, à leur manière, de symbolisme eucharistique⁵. L'épisode de la bouchée de pain trempée donnée par Jésus à Judas (13, 26) a été à juste titre rapprochée des paroles de l'apôtre Paul sur la communion indigne. Il peut y avoir dans ce détail un reste du récit de la distribution du pain et du vin par Jésus. En mangeant la bouchée de pain qui lui est tendue, Judas mange et boit sa condamnation⁶.

HEITMÜLLER (cf. n. 4), avait déjà été indiquée par APPOLLINAIRE D'HIERAPOLIS qui écrivait dans un fragment cité par KEIM (*Gesch. Jesu*, III, p. 443 n. 2), ὁ ἐκχεῖς ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια· ὕδωρ καὶ αἷμα· λόγον καὶ πνεῦμα. GODET (*Ev. de Jean*, III³, p. 593) admet qu'il s'agit d'un fait matériel, mais miraculeux, que l'évangéliste cite pour montrer que le corps de Jésus a échappé à la corruption.

1. HOLTZMANN-BAUER, *H. G.*, IV³, p. 297.

2. KEIM. *Gesch. Jesu*, III, p. 442 s. Contre ZAHN, *Das Ev. des Joh.*, p. 652 et B. WEISS dans MEYER, II³, p. 600.

3. HOLTZMANN-BAUER, *H. G.*, IV³, p. 297.

4. J. RÉVILLE, *Quatr. Ev.*, p. 280. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 888. HOLTZMANN-BAUER, *H. G.*, IV³, p. 297. HEITMÜLLER, *Schr.*, II, 2, p. 306 s.

5. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 706.

6. PFLEIDERER, *Urchr.*, II³, p. 375. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 728 s. HEITMÜLLER, *Schr.*, II, 2, p. 282. Contre HOLTZMANN-BAUER, *H. G.*, IV³, p. 248.

Dans le même passage, Jésus invitant Judas à aller faire ce qu'il a à faire, les disciples pensent qu'il l'engage à aller donner quelque chose aux pauvres (13, 29). Loisy suppose qu'il y a peut-être ici une allusion aux aumônes qui accompagnaient la célébration de l'eucharistie dans l'antiquité chrétienne¹. La conjecture paraît hardie, surtout si l'on se souvient que, en somme, nous ne savons rien de ces aumônes. Il ne semble y avoir là qu'un détail sans signification particulière rapporté par l'évangéliste, pour montrer que les disciples ne se doutent pas de la portée réelle de la parole prononcée par Jésus.

A plusieurs reprises dans le discours des adieux, il est question d'un commandement nouveau d'amour que Jésus donne aux siens avant de les quitter. Le terme d'amour apparaît aussi dans les autres parties de l'évangile, mais c'est dans les discours des adieux qu'il se rencontre le plus souvent. Si l'amour était seulement ici le sentiment que les Chrétiens doivent avoir les uns pour les autres, on ne comprendrait pas pourquoi ce commandement n'apparaît que dans les discours des adieux. Le mot grec qui signifie amour a servi de désignation au repas collectif des Chrétiens. Le commandement nouveau d'amour pourrait donc bien être l'institution de l'agape. Il y aurait alors un parallèle instructif entre l'idée du commandement nouveau de l'agape qui se trouve dans le quatrième évangile, et l'idée de l'alliance nouvelle que l'on rencontre dans les synoptiques et chez Paul. Dans cette conception de la communion, ce qui est au premier plan, c'est l'idée de l'amour, de l'amour de Dieu pour les hommes, des hommes pour Dieu et des hommes entre eux². Loisy pense que la prière au nom du Christ dont il est question au *chapitre 14* (14) est celle qui accompagnait l'eucharistie et à laquelle on attribuait une efficacité particulière³. Cette interprétation ne s'impose pas.

A première vue, il ne semble pas être question de communion dans la prière sacerdotale (*chap. 17*), mais la place qu'y occupe le souci de l'unité et de la sanctification, le caractère quasi-liturgique de ce chapitre, autorisent à se demander si l'auteur ne pense pas à l'eucharistie et s'il ne se représente

1. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 731.

2. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 736 s.

3. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 750.

pas le Christ comme présidant une communion particulièrement solennelle, celle par laquelle il consacre son propre corps par la mort. Cette conclusion est confirmée par l'analogie qu'il y a entre cette prière et les prières de la Didachè, où il est également question de vie, de gnose, d'immortalité, de foi¹.

Ainsi, l'idée de la communion, loin d'être absente du récit johannique, y occupe une place plus grande encore que dans le récit synoptique.

VII. Les idées eucharistiques sont visées plus directement que partout ailleurs dans l'épisode de la multiplication des pains et dans le discours qui l'accompagne et en précise la portée.

Jésus, raconte l'évangéliste, se rend de l'autre côté de la mer, une foule de gens le suit, il monte sur une montagne et s'assied avec ses disciples (6, 1-3). C'était au moment de la Pâque (4); pour rassasier la foule Jésus ne dispose que de cinq pains d'orge et de deux poissons; il fait asseoir les gens par terre, prend les pains, rend grâce et en distribue à la foule; il fait de même pour les poissons; chacun en reçoit autant qu'il en veut; quand tous sont rassasiés on remplit douze corbeilles avec les restes (5-13). Le peuple enthousiasmé veut enlever Jésus pour le faire roi, mais il se retire à l'écart sur une montagne (14-15). Le soir, les disciples partent en barque pour traverser le lac. Au milieu de la nuit ils voient Jésus venir à eux en marchant sur la mer, ils ont peur mais Jésus les rassure. Ils veulent le prendre avec eux dans la barque, mais à l'instant même ils abordent à l'endroit où ils voulaient aller (16-21). Le lendemain, le peuple se met à la recherche de Jésus et finit par l'atteindre (22-25). Jésus dit alors : « Vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles (σημεία) mais parce que vous avez mangé du pain et que vous avez été rassasiés » (26). Il exhorte la foule à rechercher « la nourriture qui demeure pour la vie éternelle, celle que le Fils de l'Homme vous donnera » (27). A une question, Jésus répond que l'œuvre de Dieu c'est de croire à celui qui l'a envoyé (28-29). Entendant cette déclaration, le

1. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 798, 815.

peuple demande, pour croire, un signe comme celui que les Israélites ont reçu dans le désert par la distribution de la manne, pain du ciel (30-31). Ainsi se trouve posée la thèse qui sera développée et discutée dans le discours qui suit. Jésus déclare que le véritable pain qui descend du ciel et qui donne la vie au monde, Moïse ne l'a pas donné aux Israélites, mais que c'est le Père qui le donnera (32-33). Le peuple demande : « Donne-nous toujours de ce pain » et Jésus répond : « Je suis le pain de vie, celui qui vient à moi n'aura jamais faim et celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (34-35). Jésus explique que ceux qui ont été nourris par la multiplication des pains ont encore faim et soif parce qu'ils n'ont pas la foi, c'est-à-dire parce qu'ils n'ont pas été poussés vers le Christ par Dieu lui-même (36-40). La parole de Jésus : « Je suis le pain de Dieu qui descend du ciel » provoque le murmure du peuple (41-42). Jésus reprend alors les idées déjà exposées mais en sens inverse. L'idée de la prédestination de la foi est le point de départ, puis vient l'idée que Jésus lui-même est le pain de vie et enfin celle que les pères qui ont mangé la manne dans le désert sont morts (43-49). La conclusion est que celui qui mange le pain descendu du ciel ne mourra pas et que Jésus est ce pain vivant. Le pain qu'il donnera c'est sa chair (donnée) pour le salut du monde (50-51). Ce développement reproduit exactement les mêmes idées que celui qui précède, mais la disposition différente met en relief l'idée du Christ, pain descendu du ciel. On trouve en outre l'idée que ce pain est la chair du Christ. Les Juifs murmurèrent de nouveau (52). Jésus ne répond pas en expliquant comment on peut manger sa chair, mais en affirmant qu'il est impossible d'avoir la vie éternelle si l'on ne mange la chair et si l'on ne boit le sang du Fils de l'Homme. Sa chair, dit-il, est une véritable nourriture et son sang un véritable breuvage. Entre lui-même et ceux qui mangeront cette nourriture et boiront ce breuvage, il y aura la même relation qu'entre le Christ et Dieu (53-57). La conclusion répète que c'est là le véritable pain descendu du ciel, tandis que les pères qui ont mangé un pseudo-pain du ciel sont morts (58). A la fin l'évangéliste note que ces paroles ont été prononcées dans la synagogue de Capernaüm (59). Beaucoup de Juifs sont scandalisés, Jésus leur répond qu'ils verront le Fils de l'Homme

monter au ciel, que c'est l'esprit qui vivifie, que la chair ne sert de rien. Les paroles qu'il a prononcées sont esprit et vie (60-63). Il ajoute que parmi ses auditeurs, il y en a qui ne croient pas et que c'est pour cela qu'il a dit que nul ne pouvait venir à lui si cela ne lui était pas donné par le Père (64-65). A ce moment-là, plusieurs de ceux qui avaient suivi Jésus le quittent, mais Pierre déclare à Jésus au nom des Douze que lui seul a les paroles de la vie éternelle. Ce témoignage de confiance provoque chez Jésus une allusion mélancolique à la trahison de Judas (66-71).

Ce chapitre pose une série de questions critiques qui n'ont pas toutes, au point de vue qui nous occupe, une très grande importance¹. On a mis en doute son unité. Spitta² soutient que les *versets* 51-59 sont une interpolation postérieure. Wellhausen distingue deux couches dont l'une représente l'écrit primitif (*Grundschrift*) et l'autre les additions du rédacteur. Le discours, dit-il, s'est formé peu à peu tel que nous l'avons, par des additions dont une partie représente de simples variantes des développements originaux, tandis que d'autres en sont des continuations³. Une conception comme celle-là ne peut être discutée pour un chapitre isolé. Il suffit d'observer ici que si la théorie de Wellhausen sur la composition de l'évangile était reconnue exacte, son unité théologique et religieuse n'en serait pas diminuée. Que la pensée qui s'exprime dans ce chapitre soit celle de l'auteur qui a écrit la première esquisse du quatrième évangile, ou celle de l'école qui lui a donné sa forme définitive, il n'en exprime pas moins la pensée johannique; que cette pensée soit celle d'un individu ou celle d'un groupe, c'est une question d'importance secondaire.

La théorie de Wellhausen ne présenterait d'intérêt pour nous que si elle était de nature à éclairer la genèse de la conception johannique. Or ce n'est pas le cas. D'une part, on ne peut définir avec précision les diverses couches et de

1. On s'est demandé par ex. si 6, 1 n'était pas la suite de 4, 42.

2. SPITTA, *Zur Gesch.*, I, p. 220. La même thèse a été reprise par AXEL ANDERSEN, *Z. N. T. W.*, 1908, p. 163 s. Une nouvelle théorie beaucoup plus compliquée a été proposée tout récemment par SPITTA dans son livre *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Göttingen. 1910, p. 143-159.

3. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin. 1908, p. 33, 119.

l'autre ce sont les mêmes idées qui sont exposées dans les développements parallèles qui ont fait penser à la pluralité des sources.

Nous pouvons donc prendre le *chapitre 6* dans son ensemble pour essayer d'analyser la conception qui s'en dégage.

Il n'est pas douteux qu'il y soit question de l'eucharistie¹. Si parmi tant de récits synoptiques qu'il laisse de côté le quatrième évangéliste choisit pour le reproduire le récit de la multiplication des pains, c'est qu'il y a dans ce récit quelque chose qui l'intéresse particulièrement. Il n'est pas téméraire de conjecturer que c'est sa portée eucharistique. Cela résulte par exemple de l'emploi du mot *ἐὐχαριστήσας* (11) et surtout des termes dans lesquels il est fait allusion à la multiplication au *verset 23*. « Là, dit l'évangéliste, où ils avaient mangé le pain après que le Seigneur eut rendu grâce. » Ce n'est ni le miracle, ni l'acte de charité et d'amour que relève l'évangéliste, ce sont les éléments qui constituent l'eucharistie : le Seigneur rend grâce et le peuple mange.

Toute explication différente serait peu satisfaisante. Si des termes comme « pain du ciel, » « manger la chair et boire le sang du Fils de l'Homme » ne désignent que la communion spirituelle avec le Christ, on ne comprend pas leur réalisme ni l'insistance avec laquelle l'évangéliste les répète. S'ils ne visent pas une nourriture réelle, on ne voit pas avec quoi la manne est mise en parallèle². Au *verset 4*, l'évangéliste donne une indication chronologique qui reste isolée. « La Pâque qui est la fête des Juifs était proche. » dit-il. Certains exégètes

4. Sur l'histoire de l'interprétation de ce chapitre voir ZAHN (*Das Ev. des Joh.*, p. 344 s.) et W. SCHMIDT (*Die Verheissung des Eucharistie (Joh. 6) bei den Vätern*, I, Würzburg, 1900). D'une manière générale les exégètes catholiques et ceux de l'école critique se prononcent pour l'interprétation eucharistique. Les protestants conservateurs la repoussent.

JOH. KREYENBÜHL (*Das Evangelium der Wahrheit*, Berlin, 1900-1905, II, p. 21 s. en partie p. 43) pense qu'il est bien question de l'eucharistie mais que l'évangéliste la combat. Le pain de la communion c'est la manne qui ne peut donner la vie; l'auteur lui oppose le vrai pain du ciel qui est le Christ lui-même. Rien n'autorise à prendre le terme de manne dans un sens symbolique. L'exégèse de KREYENBÜHL est donc à rejeter.

2. LOISY (*Quatr. Ev.*, p. 427) va trop loin en voyant dans le jeune homme qui porte les pains une « image des ministres auxiliaires de l'eucharistie » et dans la traversée du lac par Jésus après la multiplication un symbole de la rentrée du Fils de l'Homme dans sa gloire éternelle.

comme Wellhausen¹ ont vu là une indication chronologique destinée seulement à marquer que le ministère de Jésus a duré plus d'un an, mais une donnée de ce genre aurait été placée avant le début du récit et non pas dans le récit lui-même comme un détail essentiel pour son intelligence. Cette disposition rend très plausible l'explication donnée par Loisy² et par Holtzmann-Bauer³ d'après laquelle l'auteur parlerait de la Pâque à cause de la relation qui existait pour les Chrétiens de son temps entre la Pâque et l'eucharistie. Il est possible que le détail des pains d'orge qui ne se trouve pas dans le récit synoptique se rapporte aussi à la Pâque. Il ne provient pas, comme le pense Zahn⁴, d'un souvenir personnel de l'évangéliste. Ces pains ne représentent pas non plus, comme le pense Bernh. Weiss⁵, le pain des pauvres. Peut-être faut-il penser, comme le croit Loisy⁶, que l'évangéliste songe aux pains des prémisses offerts en oblation à l'époque de la Pâque⁷.

Si l'évangéliste met l'eucharistie en relation avec la Pâque, il n'en fait pas cependant une Pâque chrétienne; c'est seulement aux environs de la Pâque que la multiplication a lieu et ce ne sont pas des Azymes qui sont distribués.

La distribution du pain provoque dans le peuple un enthousiasme qui se traduit par une tentative d'enlever Jésus pour le faire roi. Cet enthousiasme ne répond pas au dessein de Jésus, le peuple n'a pas saisi le sens véritable de l'eucharistie. Les discours sur le pain du ciel en sont une autre preuve. Après les avoir entendus certains disciples quittent Jésus, donc l'eucharistie demeure un mystère pour les hommes; d'autres disciples demeurent fidèles mais, comme s'il voulait affaiblir l'impression que laisse la déclaration enthousiaste de Pierre, l'évangéliste évoque aussitôt la pensée de la trahison de Judas.

Les Juifs qui ont assisté à la multiplication des pains, re-

1. WELLHAUSEN, *Das Ev. Joh.*, p. 28.

2. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 424.

3. HOLTZMANN-BAUER, *H. G.*, IV³, p. 136 s.; cf. ZAHN, *Das Ev. de Joh.*, p. 314.

4. ZAHN, *Das Ev. des Joh.*, p. 321.

5. B. WEISS, dans MEYER, II⁸, p. 234.

6. LOISY, *Quatr. Ev.*, p. 427.

7. *Lévitique* 23, 9-14. cf. NOWACK, *Hebräische Archeologie*, Fribourg i. B., 1894, II, p. 178, n. 1.

cherchent Jésus parce qu'ils ont été rassasiés et non parce qu'ils ont vu des signes (26). Le signe, c'est ici un acte matériel qui a un sens et une portée surnaturelle destinée à révéler à celui dont l'intelligence est ouverte qu'il est en présence d'une manifestation de la puissance divine. Les Juifs n'ont vu dans la multiplication des pains que les aliments qu'ils ont reçus d'une manière surnaturelle. Qu'auraient-ils dû y voir en réalité ? Le *verset* 27 nous fournit une indication sur ce point. Jésus qui vient de blâmer les Juifs dit : « Travaillez, non en vue de la nourriture qui périt, mais en vue de la nourriture qui demeure pour la vie éternelle et que le Fils de l'Homme vous donnera. » Ainsi, dans la distribution du pain, les Juifs auraient dû voir un symbole de la nourriture surnaturelle que le Fils de l'Homme devait donner dans l'avenir, c'est-à-dire de l'eucharistie.

Pour faire l'œuvre de Dieu, déclare Jésus (29), il faut croire en celui qu'il a envoyé. Les Juifs réclament pour croire un signe comme la manne, pain du ciel donné à leurs pères. Jésus répond qu'il est lui-même le vrai pain du ciel qui vient de Dieu, qui donne la vie au monde et qui fait que celui qui le reçoit n'aura plus jamais faim ni soif (32-36). Ainsi, dans l'eucharistie, Jésus donne aux fidèles un aliment et un breuvage célestes dont la manne n'était qu'un type imparfait. Cet aliment et cette boisson sont sa chair et son sang.

L'auteur ne dissimule pas ce qu'il y a de paradoxal et d'étrange dans cette conception. Pour lui, les Juifs qui expriment leurs doutes et murmurent contre une telle idée ne font pas preuve d'un extraordinaire endurcissement ou d'une incrédulité anormale. Leur point de vue est celui de l'homme naturel. L'évangéliste ne cherche pas à résoudre la difficulté ni à expliquer le paradoxe, il se borne à les constater. Jésus ne répond aux objections des Juifs qu'en répétant ses affirmations et en les accentuant davantage encore. Peut-être faut-il conclure de ce fait que l'évangéliste songeait à des adversaires qui se scandalisaient de la formule : le pain de l'eucharistie c'est la chair du Christ, le vin c'est son sang, et qu'il estimait n'avoir pas d'autre réponse à leur faire que celle qui consistait à affirmer qu'il s'agissait là de vérités que la foi seule était capable de saisir.

De ce fait, nous pouvons tirer une conclusion : c'est que ces

formules n'étaient pas nées spontanément dans la pensée de l'évangéliste, sans quoi il n'aurait pas cherché à les interpréter.

A la fin du discours de Jésus, on trouve un premier essai d'explication des bénéfices que le croyant retire de la cène. « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, dit ce passage, demeure en moi et moi, je demeure en lui. De même que le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi » (56-57). Ainsi, l'effet de l'eucharistie est d'unir tellement le croyant au Christ, qu'il ne vive plus que de la vie du Christ.

Cette explication ne porte que sur les effets de la cène, non sur la consommation du corps et du sang du Christ. L'idéaliste qui a écrit le quatrième évangile ne pouvait pas admettre des formules si matérialistes sans essayer de les interpréter. Son interprétation est seulement indiquée dans une observation que fait Jésus, après que certains de ses disciples se sont montrés scandalisés des paroles qu'il a prononcées. « Ceci vous scandalise, dit-il, et quand vous verrez le Fils de l'Homme remonter là où il était auparavant? L'esprit est ce qui donne la vie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (61-63). Ces phrases doivent contenir, sinon une explication des difficultés que pose le discours de Jésus, du moins l'indication d'une explication. La phrase « et quand vous verrez le Fils de l'Homme remonter là où il était auparavant, » ne fait pas allusion à un événement qui interviendra et posera des difficultés nouvelles, mais à un événement qui montrera que les Juifs ont eu tort de se scandaliser de l'affirmation de Jésus, parce que le sens de cette affirmation n'était pas celui qu'ils avaient cru¹. Nous avons déjà ici l'indication que la phrase « manger la chair et boire le sang du Christ » ne doit pas être prise dans un sens réaliste. La fin de la déclaration de Jésus confirme la même idée plus nettement encore. « L'esprit est ce qui donne la vie, » il faut entendre par là, non pas l'interprétation spiritualiste, mais l'esprit, élément, presque personne divine. « La chair ne sert de rien. » Cette chair ne peut être que celle dont il est question dans tout le passage, c'est-à-dire

1. HOLTZMANN-BAUER, *H. C.* IV³, p. 151.

la chair du Christ¹. Rien n'autorise à penser qu'il pourrait être question ici de la chair de l'homme. Donc l'évangéliste affirme que ce qu'il a dit de l'eucharistie ne doit pas être pris dans un sens littéral. Si on le prenait dans ce sens, comment concilier l'affirmation : « Celui qui mange ma chair aura la vie, » avec le principe : « La chair ne sert de rien ? » Et comme si ce rapprochement ne suffisait pas à montrer au lecteur que les paroles de Jésus sont une allégorie, l'évangéliste ajoute cette déclaration de Jésus : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » La chair et le sang du Christ ne sont donc qu'une allégorie de l'esprit, et le rite dans lequel les fidèles reçoivent le corps et le sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, n'est qu'un symbole qui exprime l'union étroite du fidèle avec le Christ.

VIII. A côté du témoignage de l'évangile, on ne saurait négliger celui de la première épître de Jean². L'épître ne traite pas directement de la communion sans doute parce que ses lecteurs n'avaient pas besoin d'instructions sur ce point, mais dans plusieurs passages elle y fait nettement allusion.

Quand (1, 6) l'auteur parle d'« avoir communion avec Dieu, » il ne semble pas, au premier abord, que la cène soit visée. Mais, dans le même développement, on trouve l'idée du sang dont le caractère eucharistique est évident et en outre celles de communion avec le Père et avec le Fils, de communion des hommes entre eux, et enfin de purification de tous les péchés, aussi n'est-il pas impossible qu'il y ait ici une allusion à l'eucharistie. L'auteur affirme qu'il n'y a pas de communion véritable tant que l'homme reste dans les ténèbres. Une communion purement rituelle est donc insuffisante, il faut une conversion, c'est-à-dire un passage des ténèbres à la lumière. Dans le même développement², l'auteur déclare : « Si nous confessons nos péchés, il est fidèle et juste pour nous les pardonner et pour nous purifier de toute iniquité. » On pourrait se demander s'il n'y aurait pas ici une allusion à

1. HOLTZMANN-BAUER, *H. C.* IV³, p. 151.

2. Nous avons essayé de montrer ailleurs (*La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques*, Paris, 1902, p. 145 s.) que la première épître est postérieure à l'évangile et qu'elle s'efforce de le corriger sur certains points.

une confession comme celle qui existera plus tard et que la Didachè paraît viser (*ch. 14.*)

La première épître, comme l'évangile, parle beaucoup de l'ἀγάπη. Les conseils qu'elle donne sur l'amour pourraient bien n'être qu'un recueil d'instructions pour l'agape ou repas de communion. L'épître recommande avant tout de fuir une agape de pure forme. Elle insiste beaucoup pour que l'amour consiste en actes et non en paroles. Une objection sérieuse mais qui cependant n'est pas absolue peut être faite à cette interprétation. Il est constamment question dans l'épître de l'agape du Père et de l'agape de Dieu, alors qu'à notre connaissance, le repas eucharistique était, dans l'ancienne église, le repas du Seigneur et non le repas de Dieu.

IX. Le passage 3, 1, a une importance capitale : Ἰδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν. On comprend généralement la préposition ἵνα dans le sens explicatif de « en ce que » et non dans le sens causatif que cette préposition a dans la langue classique « afin que. » Cet emploi de ἵνα n'a rien de contraire à la langue du Nouveau-Testament, mais l'expression « donner un amour » pour « donner une preuve d'amour » n'est pas claire, et il faut se demander si ce texte ne doit pas être compris autrement qu'on ne le fait d'habitude¹ en lui donnant le sens : « Voyez quelle agape (c'est-à-dire quel moyen de grâce) Dieu a mise à notre disposition afin que nous arrivions à être appelés enfants de Dieu. » Le mot « donner » aurait ainsi un sens plus naturel. L'auteur voudrait dire que l'agape est d'institution divine et qu'elle a pour effet de rendre les hommes enfants de Dieu. Dans le quatrième évangile c'est au moment du dernier repas, c'est-à-dire au moment de la célébration de la première agape que le Christ dit à ses disciples : « Je ne vous appelle plus serviteurs..., je vous appelle mes amis parce que je vous ai fait connaître ce que j'ai entendu de mon Père » (15, 15).

La pensée de l'auteur sur l'agape est dominée par la préoccupation de combattre un accomplissement du rite qui ne

1. STAPPER, par exemple, traduit : « Voyez quel amour le Père nous a témoigné pour que nous fussions appelés enfants de Dieu. »

serait pas accompagné d'une transformation véritable. Sur ce point, la pensée johannique n'a pas évolué de l'évangile à l'épître, bien qu'on puisse reconnaître une différence de situation. L'évangéliste n'insiste pas sur l'amour que les frères qui célèbrent l'agape doivent avoir les uns à l'égard des autres, sans doute parce que ses lecteurs n'avaient pas besoin d'être rappelés à l'ordre sur ce point. Il n'en est pas de même dans l'épître où l'auteur est préoccupé des abus qui se sont produits¹.

X. Nous arrivons maintenant au passage *I. Jean 5, 6 s.* Le texte authentique de ce passage dit que Jésus-Christ est venu « avec (ἐν) l'eau et avec le sang » et ceci est si important pour l'auteur qu'il ajoute : « non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang et l'esprit en rend témoignage car l'esprit est la vérité. Il y en a donc trois qui rendent témoignage, l'esprit, l'eau et le sang et ces trois-là se rapportent à un seul » (5, 7-8). On a pensé parfois que l'auteur était préoccupé de combattre le docétisme et que les termes d'eau et de sang faisaient allusion à deux faits du ministère de Jésus qui devaient ruiner l'opinion des docètes : l'eau du baptême et le sang de la croix². Cette opinion appelle de sérieuses réserves. Si le sang était une allusion à la mort, l'auteur viserait *Jean 19, 35* seul passage de l'évangile où il soit question du sang du Christ : or, nous l'avons vu, ce passage se rapporte à l'eucharistie ; il faut donc penser que c'est aussi du baptême et de la cène qu'il est question dans le passage de la première épître de Jean³. Le fait que l'auteur insiste sur ce que le Christ est venu, non avec l'eau seulement mais avec l'eau et le sang, indique qu'il lui paraissait plus particulièrement important d'insister sur l'eucharistie. Il y avait donc dans le milieu où vivait notre auteur, c'est-à-dire en Asie Mineure, un groupe d'hommes qui, tout en se proclamant Chrétiens, ne connaissaient ou ne pratiquaient pas la communion. Peut-être est-il possible de hasarder une hypothèse sur ce point. Le livre

1. Il faut remarquer que ces abus signalés ainsi dans une communauté d'Asie Mineure sont assez semblables à ceux que l'apôtre Paul combat à Corinthe.

2. KLÖPPER, *Z. f. w. Th.*, 1900, p. 384 s.

3. HOLTZMANN-BAUER, *H. G.* IV³, p. 356.

des Actes parle de Chrétiens d'Ephèse qui ne connaissaient que le baptême d'eau et ne savaient rien du Saint-Esprit. Apollos lui-même semble avoir été l'un d'eux. Le fait que ce groupe de Chrétiens est localisé à Ephèse joint à cet autre fait que c'est aussi en Asie Mineure qu'il faut chercher le groupe d'hommes visé par l'épître, autorise peut-être à se demander si ce n'est pas le groupe des disciples de Jean-Baptiste que vise l'auteur, quand il affirme que le Christ n'est pas venu avec l'eau seulement mais avec l'eau et avec le sang, c'est-à-dire qu'il n'a pas institué seulement le baptême, mais aussi l'eucharistie. Et l'auteur ne se borne pas à affirmer, il cherche à démontrer. Il invoque le témoignage de l'esprit qui est la vérité. Comment comprendre ce témoignage? Peut-être l'auteur fait-il allusion au fait que, d'après lui, la communion n'a pas été instituée du vivant de Jésus mais qu'elle est née dans l'église sous l'influence de l'esprit. La pratique de la communion reposerait ainsi sur le témoignage de l'esprit et à propos des deux sacrements chrétiens il y aurait le triple mais unique témoignage de l'eau du baptême, du sang de l'eucharistie et de l'esprit.

XI. Nous devons essayer maintenant de reconstruire la conception johannique de l'eucharistie. L'eucharistie est pour le quatrième évangéliste un élément essentiel de l'œuvre du Christ, elle réalise ce qui était imparfaitement figuré dans la distribution de la manne. Elle est un mystère qui dépasse et confond la raison humaine et qui ne peut être saisi que par la foi, c'est-à-dire par ceux que Dieu lui-même a conduits au Christ. Elle est une preuve suprême d'amour que le Christ donne aux siens en leur offrant sa chair comme nourriture et son sang comme breuvage. Mais chair et sang ne doivent pas être pris dans un sens littéral et matériel. La chair n'est pas une réalité naturelle, principe de péché et de mort, elle est cette chair dont l'évangéliste disait dans son prologue. « Le logos est devenu chair » (1, 14). La chair du Christ que les fidèles reçoivent dans l'eucharistie c'est donc le logos, l'aliment éternel et divin des âmes, celui qui leur communique l'immortalité. La cène est une allégorie de l'union du croyant avec le Christ, non pas comme chez Paul, avec le Christ mourant, mais avec le Christ glorifié. Cela résulte du fait que l'évan-

géliste écarte de l'eucharistie le souvenir du dernier repas de Jésus et ne considère la communion comme possible qu'après que le Seigneur est mort, c'est-à-dire a été glorifié; ceci explique le rôle que joue dans l'eucharistie le sang, symbole de la mort nécessaire pour que le Christ entre de nouveau dans le monde céleste et puisse donner aux siens les puissances de l'esprit qui leur communiqueront la vie éternelle.

Il est possible que l'évangéliste ait admis l'existence d'un certain rapport entre l'eucharistie et la Pâque. Ce rapport ne résulte pas comme dans les synoptiques de ce que la cène est célébrée au cours d'un repas pascal, mais de ce que le Christ mourant comme l'agneau pascal, l'eucharistie suit sa mort comme le repas pascal suit l'immolation de l'agneau.

La communion n'a pas, dans la conception johannique, un effet fatal et nécessaire. Il peut y avoir des communions indignes. Pour que le fidèle puisse retirer de l'eucharistie les bénédictions qu'elle comporte, il faut qu'à l'amour que Dieu y témoigne aux hommes réponde l'amour des hommes pour Dieu et pour leurs frères.

Un dernier point doit être noté. L'eucharistie n'est pas le seul sacrement que connaisse l'auteur johannique; à côté d'elle et dans une relation étroite avec elle, il met le baptême. L'épisode du sang et de l'eau qui coulent du côté de Jésus établit entre les deux actes une relation qui semble confirmée par le parallélisme entre le discours sur le pain de vie et le discours sur l'eau vive. La relation interne des deux actes est exprimée dans l'épisode du lavement des pieds. Le baptême inaugure la vie chrétienne en effaçant les péchés, l'eucharistie l'entretient et la restaure en effaçant les souillures postérieures au baptême. Ici, apparaît un effet de l'eucharistie qu'on ne rencontre pas avant la théologie johannique, mais qui était impliqué dans l'idée de l'union mystique avec le Christ.

XII. Quelle place la doctrine de l'eucharistie occupe-t-elle dans l'ensemble de la théologie johannique?

La pensée du quatrième évangéliste est dominée par l'idée de l'opposition de deux mondes, celui de la chair ou du péché, celui de l'esprit ou de Dieu. Le premier de ces mondes est

voué à l'anéantissement, le second est, par sa nature même, celui de la vie éternelle. L'homme appartient au premier; il ne pourrait pas, lui-même, s'en arracher pour pénétrer dans le monde de l'esprit. C'est ici qu'intervient l'œuvre du Christ; elle consiste à descendre du monde de l'esprit dans celui de la chair pour donner aux hommes la possibilité d'en sortir, d'échapper à la mort et d'arriver à la vie. Tous les hommes ne profitent pas de cette œuvre, ceux-là seuls en bénéficient à qui cela est donné par Dieu. Les autres restent voués à la mort; leur sort après l'œuvre du Christ est pire qu'il n'était avant, car leur condamnation est définitive et sans appel, il n'existe plus pour eux de possibilité de salut. La rédemption des élus, en d'autres termes, leur passage du monde de la chair dans celui de l'esprit, s'opère par l'union qui s'établit entre le Christ et eux. Cette union est du même ordre que la relation qui existe entre le Christ et Dieu. Mais ce n'est qu'après la mort du Christ que les hommes peuvent recueillir tous les bénéfices de leur union avec lui. Cette mort n'intervient pas, ainsi que dans la théologie paulinienne, comme un moyen d'effacer les péchés, elle n'est ni directement ni indirectement une expiation, elle est la condition nécessaire du retour du Christ dans le monde céleste, c'est-à-dire de sa glorification sans laquelle il ne peut faire bénéficier les siens des puissances du monde de l'esprit et de la vie.

On voit par là le rôle de l'eucharistie dans la pensée johannique; elle est comme un résumé ou une allégorie de toute la vie religieuse. Elle exprime la nécessité où se trouve l'homme de recevoir un aliment surnaturel pour parvenir à la vie éternelle. Cet aliment lui est offert par le Christ qui, par amour, s'abaisse jusqu'à l'humanité pour pouvoir l'élever jusqu'à lui. La cène a accessoirement pour conséquence la purification du pécheur, exactement comme la mort du Christ dont cependant ce n'est pas la signification principale. Ainsi la cène n'est pas un élément de la doctrine johannique, elle est l'expression de cette doctrine.

XIII. Une dernière question reste à examiner. Comment peut-on se représenter la genèse de la conception johannique de l'eucharistie? La doctrine eucharistique ne peut être née du développement interne de la pensée johannique; elle ré-

pond à un effort fait par l'évangéliste pour interpréter d'après les principes de sa théologie un rite qu'il trouvait établi dans l'église. C'est évidemment la conception de l'eucharistie qui se rencontre dans les évangiles synoptiques, c'est-à-dire une conception deutéro-paulinienne qui a servi de point de départ. L'auteur y a trouvé l'idée de l'institution au dernier repas; il l'a tournée; celle du pardon des péchés à laquelle il fait jouer un rôle accessoire; il y a trouvé aussi les formules « le pain est le corps du Seigneur, » « le vin est son sang, » il les a modifiées et interprétées dans un sens spiritualiste. La modification qu'il a fait subir à la formule : « Ceci est mon corps » a consisté à substituer le terme de chair à celui de corps. La portée et le sens de cette transformation apparaissent clairement si l'on tient compte de ce fait que, dans le quatrième évangile, le terme de $\sigma\omega\mu\alpha$ désigne toujours le corps au sens matériel, tandis que le terme de $\sigma\alpha\rho\chi$ désigne l'économie du monde matériel opposé au monde de l'esprit. L'évangéliste ne dit pas que le logos est devenu $\sigma\omega\mu\alpha$ mais qu'il est devenu $\sigma\alpha\rho\chi$. Cette incarnation est, dans la théologie johannique, le fait central de l'œuvre de la rédemption. L'évangéliste a mis l'eucharistie en rapport avec elle. La cène est pour lui la communication à l'homme d'une chair qui est en réalité le logos divin et qui constitue un aliment de vie éternelle. Ainsi, la substitution du terme de $\sigma\alpha\rho\chi$ à celui de $\sigma\omega\mu\alpha$ indique que la formule eucharistique donnée par la tradition a subi dans le quatrième évangile une élaboration théologique toute nouvelle.

On ne peut pas admettre, dans ces conditions, que la conception johannique ait été fortement influencée par la conception paulinienne. Sur un seul point, on peut constater une analogie : l'idée de communion proprement dite, c'est-à-dire d'union des croyants avec le Christ et des croyants entre eux occupe dans les deux conceptions une place centrale, alors qu'elle est seulement sous-entendue dans la doctrine deutéro-paulinienne des synoptiques. Mais, ce point mis à part, on ne peut concevoir d'interprétations de la cène plus opposées que l'interprétation réaliste de Paul et l'interprétation spiritualiste du quatrième évangéliste. Tandis que Paul parle de communion avec le Christ mourant par la consommation d'éléments qui sont réellement son corps et son sang, Jean ne

songe qu'à une communion spirituelle avec le Christ glorifié. La consommation de la chair et du sang est seulement allégorique. Dans ces conditions, il est bien difficile d'admettre qu'il y ait eu une influence directe de la conception paulinienne sur la conception johannique. Nous avons ici un type de doctrine eucharistique nettement différent du type paulinien.

CHAPITRE III

Les autres écrits du Nouveau-Testament¹.

I. L'épître aux Hébreux. — II. L'auteur de l'épître combat-il l'eucharistie? — III. La première épître de Pierre et l'épître de Jacques. — IV. La relation entre l'épître de Jude et la seconde épître de Pierre. — V. Le texte de l'épître de Jude. — VI. Le texte de la seconde épître de Pierre. — VII. L'Apocalypse.

1. L'eucharistie n'occupe certainement pas une place centrale dans les préoccupations de l'auteur de l'épître aux Hébreux. A part deux passages à propos desquels un doute peut subsister, elle ne contient aucune allusion à la communion. L'idée centrale qu'elle développe est celle du sacrifice et du sacerdoce du Christ. L'eucharistie n'est pas mentionnée à ce propos ce qui prouve que l'auteur ne la conçoit pas comme un sacrifice.

Il faut même aller plus loin et dire que, pour lui, la communion n'est pas un des points essentiels du Christianisme. Elle ne figure pas dans l'énumération des doctrines fondamentales et élémentaires que l'auteur laisse de côté pour aborder des doctrines plus élevées. Les points qui sont mentionnés (6, 1) sont d'une nature telle que la communion pourrait fort bien y être jointe; ce sont la repentance des œuvres mortes, la foi en Dieu, la doctrine des baptêmes, de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement éternel. Du silence de ce passage on n'est pas cependant en droit de tirer une conclusion négative absolue². La doctrine de l'eucharistie pourrait avoir été pour l'auteur non une de celles qui font partie du *θεμελίος*, mais une de celles qui forment la *τελειωτής*.

1. Nous suivons l'ordre du canon faute de pouvoir établir un ordre certain.

2. JEAN RÉVILLE, *Les Origines*, p. 70 s.

On a pensé parfois que deux passages de l'épître font allusion à l'eucharistie. Le premier est *ro, 29*. Il y est question de l'homme qui, après avoir cru, est retombé dans l'incrédulité ; cet homme est ainsi caractérisé : « Celui qui foule aux pieds le Fils de Dieu et qui estime impur le sang de l'alliance par lequel il a été sanctifié (ὁ... τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγγισάμενος ἐν ᾧ ἡγιάσθη), et qui outrage l'esprit de grâce. » Certains exégètes ont pensé que le terme de « sang de l'alliance » était une formule eucharistique¹. Mais l'auteur de l'épître fait ici allusion à une idée qui est au centre de sa pensée et qui ne peut être que celle du sacrifice du Christ par lequel l'humanité est purifiée ; il n'y a donc pas d'allusion à la communion².

Le second passage où l'on a cru trouver l'eucharistie est *13, 10*³. L'auteur polémisant contre les prescriptions alimentaires écrit : « Nous avons un autel dont ceux qui font le service du tabernacle n'ont pas le droit de manger. » « Ceux qui font le service du tabernacle, » ce ne sont pas les prêtres et les lévites juifs qui, comme le remarque justement Jean Réville, n'avaient pas le moindre désir de participer à l'eucharistie⁴, ce sont donc les Chrétiens. Il est établi par là, que le sacrifice dont il s'agit est celui du Christ qui n'est suivi d'aucun repas des fidèles. Une double conclusion en ressort : 1° Dans notre passage il n'est pas question de l'eucharistie ; 2° Pour l'auteur de l'épître aux Hébreux les fidèles ne recueillent pas le bénéfice du sacrifice du Christ en prenant part à un repas⁵.

La conclusion à laquelle nous amène l'étude du témoignage de l'épître aux Hébreux est donc purement négative. Nous n'affirmons pas que l'auteur de l'épître ignore l'eucharistie, nous dirons seulement qu'elle n'est pas au centre de ses préoccupations et qu'il ne la conçoit pas comme un sacrifice⁶.

1. Par exemple B. WEISS, dans MEYER, XIII⁶, p. 272 s.

2. VON SODEN, *H. G.*, III, 2³, p. 76.

3. L.-J. RÜCKERT, *Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche*, Leipzig, 1856, p. 242 s. SPITTA, *Zur Gesch.*, I, p. 325 s.

4. JEAN RÉVILLE, *Les Origines*, p. 70.

5. JEAN RÉVILLE, *Les Origines*, p. 70 s. VON SODEN, *H. G.*, III, 2³, p. 108 s. R.-A. HOFFMANN, *Abendmahlsgedanken*, p. 142. B. WEISS dans MEYER, XIII⁶, p. 357. SPITTA, *Zur Gesch.*, I, p. 325-328. MÉNÉGOZ, *La Vie Nouvelle*, 1909, p. 380.

6. BATTIFOL (*Revue du clergé français*, 1^{er} Décembre 1909, p. 518) estime

II. Oscar Holtzmann¹ a récemment essayé d'aller plus loin et de montrer dans *Héb. 13, 9*, une polémique dirigée contre la pratique de l'eucharistie chrétienne. Dans les *versets* 5 et 8 de ce chapitre, dit-il, l'auteur de l'épître invoque l'exemple des conducteurs qui ont autrefois édifié l'église et parlé du Christ qui est le même hier, aujourd'hui et éternellement. Il le fait pour combattre des « doctrines variées et étrangères, » c'est-à-dire des idées et des pratiques qu'il considère comme introduites à tort dans le christianisme. Dans *9 b* on trouve l'indication de ce qui préoccupe l'auteur καλὸν γάρ, dit-il, χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες. L'auteur indique ici un but qu'il approuve « affermir l'âme. » Un seul moyen lui paraît efficace pour l'atteindre, c'est la grâce. On ne peut avoir recours « aux aliments. » L'auteur appuie son jugement sur ce que ceux qui ont tenté de mettre ce moyen en pratique n'ont pu en tirer de profit. D'après O. Holtzmann ces βρώματα, c'est l'eucharistie. L'auteur affirmerait ici qu'elle n'est pas un moyen d'« affermir l'âme. » A l'appui de cette interprétation, O. Holtzmann fait remarquer qu'on ne peut entendre par βρώματα les repas des sacrifices juifs ou païens, car si certains Chrétiens pensaient pouvoir y participer, c'est qu'ils les considéraient comme indifférents, au moins pour le croyant ayant la gnose. Rien ne permet de supposer qu'un Chrétien ait jamais espéré y trouver une force quelconque. O. Holtzmann croit encore trouver une confirmation de son interprétation dans les *versets 10-11* où il est dit que le fidèle n'a pas le droit de manger de ce qui est immolé sur l'autel.

Cette interprétation, pour ingénieuse qu'elle soit, soulève une difficulté sérieuse dont il ne semble pas que Oscar Holtzman ait tenu un compte suffisant, c'est que dans la phrase οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες, il est impossible de rapporter βρώμασιν à un usage chrétien

que le fait que l'épître aux Hébreux ne connaît pas d'autre sacrifice que celui du Christ, n'empêche pas de penser que l'eucharistie ait été un sacrifice pour l'auteur de cette épître, en effet « le sacrifice de la messe est essentiellement représentatif du sacrifice de la croix. » Voilà une idée que l'auteur de l'épître aux Hébreux aurait bien dû prendre la peine d'exprimer, s'il l'avait eue.

1. O. HOLTZMANN, *Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, Z. N. T. W., 1909, p. 251-260.

et le reste de la phrase à une pratique juive. Comme l'interprétation de la fin de la phrase s'impose, il faut penser que οὐ βρώμασιν ne peut viser un usage chrétien. Oscar Holtzmann fait remarquer, il est vrai, que si les Juifs pensaient que la consommation d'aliments impurs déterminait une souillure, rien n'indique qu'ils aient cru que la consommation d'aliments purs pouvait fortifier le cœur. A cela il est possible de répondre d'abord que le fait seul d'éviter la souillure pouvait être considéré comme un moyen de se fortifier, et d'autre part, qu'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un usage juif, mais de la transplantation d'un usage juif sur le terrain chrétien.

L'argument que O. Holtzmann tire des *versets* 10-11 ne nous paraît guère convaincant; il n'aurait de valeur probante que s'il était démontré qu'il y a un lien logique nécessaire entre les *versets* 9 et 10. La conclusion de Holtzmann nous paraît donc hasardée. On peut dire que l'auteur de l'épître aux Hébreux ne voit pas dans l'eucharistie un sacrifice ou la conséquence du sacrifice du Christ. Ce serait aller trop loin que de dire qu'il polémise contre l'idée que la communion serait le repas de sacrifice des Chrétiens¹.

III. L'épître de Jacques et la première épître de Pierre ne mentionnent pas l'eucharistie et n'y font pas la moindre allusion. Le sujet traité dans ces épîtres n'appelait pas nécessairement une mention de l'eucharistie.

IV. Il y a entre l'épître de Jude et la seconde de Pierre une relation très étroite. Le contenu de l'épître de Jude se retrouve presque tout entier dans le second chapitre de la seconde de Pierre. Le passage qui vise l'eucharistie se trouve dans les deux écrits avec quelques variantes seulement².

1. Nous avons demandé à E. MÉNÉGOZ, l'homme qui a donné la plus pénétrante analyse de la théologie de l'épître aux Hébreux, ce qu'il pensait de la nouvelle théorie proposée par O. HOLTZMANN. Il a bien voulu nous répondre qu'il ne la jugeait aucunement fondée. L'interprétation de O. HOLTZMANN est repoussée par BATIFFOL, *Revue du clergé français*, 1^{er} décembre 1909, p. 513 s.

2. On peut admettre pour la date de composition de ces livres les conclusions de JÜLICHER (*Einl.* ^{5.6.}, p. 200-206). L'épître de Jude aurait été écrite entre 100 et 175, la seconde de Pierre après celle de Jude entre 125 et 175.

L'épître de Jude et le second chapitre de la seconde épître de Pierre sont dirigés contre des hérétiques qui sont comparés successivement à tous les révoltés de l'Ancien-Testament. Ces hérétiques semblent être des gnostiques antinomistes mais pas encore séparés de l'église¹. L'auteur de l'épître les présente comme assez relâchés au point de vue moral, portés aux souillures charnelles et vivant d'une vie semblable à celle des bêtes (4. 8. 10. 18. 19). A cela se joignent certaines spéculations (8) et la négation des êtres transcendants (8. 10). Il en est de même dans la seconde épître de Pierre où l'on trouve mentionné, à côté de la négation des anges (2, 10-12), le caractère charnel et matériel de ces gnostiques qui se laissent conduire par leurs passions (2, 2. 3. 10. 12. 13. 20; 3, 3).

V. L'épître de Jude (12) dit : « Ils sont un écueil dans vos agapes, ils font bombance sans pudeur². » Dans ce texte le mot ἀγάπαις est douteux, certains manuscrits lisent ἀπάταις. Le sens serait alors « par leurs passions » au lieu de « dans vos agapes » mais la leçon ἀγάπαις est mieux attestée que la leçon ἀπάταις qui n'est donnée que par les mss. A. C (02. 04) 82, 378, 460, etc., et dont l'origine s'explique très bien par l'influence du texte de la seconde épître de Pierre³. Il n'y a donc pas lieu d'adopter un autre texte que celui que nous avons traduit; son sens est clair, il s'agit de gens qui troublent les agapes et les transforment en bombances. Comme le remarque Zahn⁴, le désordre ici constaté n'est qu'une aggravation de celui que Paul combat à Corinthe. Il serait excessif sans doute, de tirer de ce fait la conséquence que l'épître de Jude vise une agape qui est l'équivalent exact du repas du Seigneur à Corinthe, mais en tous cas, elle connaît des repas collectifs de la communauté que certains membres troublaient en laissant libre cours à leurs passions.

VI. Le passage *II Pierre* 2, 13 qui s'inspire directement du texte de Jude dit : « Ils se délectent dans leurs passions lors-

1. JÜLICHER, *Einkl.* ^{5.6.}, p. 198 s.

2. ἀφόβως entweder ohne Scheu vor der Heiligkeit des Mahles (B. WEISS) oder ohne Furcht vor der Strafe die sie dafür treffen muss. KÜHL dans MEYER, XII⁶, p. 320.

3. KÜHL dans MEYER, XII⁶, p. 320.

4. ZAHN, *Einkl.*, II², p. 102.

qu'ils font bonne chère avec vous. » La leçon ἀπάταις est donnée par la majorité des témoins du texte, A. C. K. L. P (01. 02. 04. 018. 020. 025) et par plusieurs versions, tandis que la leçon ἀγάταις n'est donnée que par B (03), par le correcteur de A (02) et par quelques témoins moins importants. Malgré l'autorité considérable du ms. B (03), il n'est pas douteux que la leçon ἀπάταις soit la bonne. L'auteur avait-il un texte de l'épître de Jude où il lisait ce mot, ou bien l'a-t-il introduit pour une raison qui nous échappe? Il n'est pas possible de répondre à cette question qui n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire, car si le mot ἀγάταις ne se trouve pas dans l'épître, la chose y est et la situation qui y est décrite correspond exactement à celle qui est visée dans l'épître de Jude.

VII. On peut se demander si le passage *Apc. 3, 20* ne contient pas une allusion à l'eucharistie. « Voici, dit ce texte, je me tiens à la porte et je frappe, si quelqu'un entend ma voix, m'ouvre la porte, j'entrerai et je souperai avec lui et lui avec moi. » Le repas dont il est parlé ici semble être une simple image. D'ailleurs, celui qui soupe, ce n'est pas le fidèle, c'est le Christ¹.

1. L'interprétation eucharistique est donnée par SWETE, *The Apocalypse of St. John*³, London, 1909, p. 64. Elle est rejetée par BOUSSET dans MEYER, XVI⁵, p. 273.

CINQUIÈME PARTIE

LES PÈRES APOSTOLIQUES

CHAPITRE PREMIER

Clément Romain¹.

I. Occasion et but de l'épître de Clément. — II. La place des *chapitres 40 et 41* dans l'épître. — III. Le sens de ces chapitres. — IV. La notion de sacrifice. — V. Les indications du *chapitre 41*. — VI. Conclusion.

I. L'épître que Clément écrivit à la communauté de Corinthe au nom des Chrétiens de Rome date des environs de 95².

Des désordres s'étaient produits à Corinthe à la suite desquels des presbytres avaient été déposés et s'étaient plaints à l'église de Rome. Celle-ci répondit en envoyant à Corinthe un plaidoyer en faveur de l'autorité ecclésiastique. Les désordres qui s'étaient produits paraissent avoir été d'ordre disciplinaire; ni la foi, ni les mœurs des adversaires des presbytres ne sont incriminées. Du silence de Clément, nous pouvons conclure que les désordres qui s'étaient manifestés une quarantaine d'années plus tôt à propos de la communion, ne s'étaient pas reproduits; Clément n'eût pas manqué en effet d'en tirer un argument en faveur de l'intervention des autorités ecclésiastiques dans la célébration de l'eucharistie³.

Le conflit dans lequel intervient l'église de Rome porte sur l'autorité des fonctionnaires ecclésiastiques, autorité qui

1. Pour tout ce chapitre voir l'étude très neuve et très forte de JEAN RÉVILLE (*Les Origines*, p. 40 s.) à laquelle nous devons beaucoup.

2. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897, I, p. 255.

3. J. RÉVILLE, *Les Origines*, p. 43.

n'était pas reconnue, par la majorité de la communauté¹, au moins dans la mesure où l'auraient voulu ces fonctionnaires. Il est probable que les Corinthiens défendaient l'état de choses traditionnel, tandis que les presbytres se faisaient les avocats du pouvoir ecclésiastique en voie de formation.

La situation générale à laquelle répond l'épître de Clément est claire, mais il n'est pas certain que la question de l'eucharistie ait joué un rôle dans le conflit. Tout dépend de l'interprétation que l'on donne des deux *chapitres* 40 et 41².

Le *chapitre* 39 se termine par une citation du livre de Job qui met en lumière la faiblesse de l'homme et son impuissance vis-à-vis de Dieu. S'appuyant sur cette idée, l'auteur affirme qu'il faut faire avec ordre (τάξει) tout ce que le Seigneur a ordonné de faire à des temps fixés (40, 1). Dieu, en effet, a ordonné que les offrandes et les services publics (προσφορὰς καὶ λειτουργίας) ne se fissent pas sans ordre et à la légère, mais à des moments et à des heures définis (40, 2). Dieu a fixé dans sa sagesse où et par qui ces ministères doivent être remplis (40, 3). Ceux qui agissent conformément à ses prescriptions seront heureux (40, 4). Le chapitre se termine par l'affirmation que Dieu a assigné au grand prêtre, aux lévites et aux laïques, à chacun son ministère particulier (40, 5). Le *chapitre* 41 s'ouvre par le principe que chacun doit plaire à Dieu (εὐαρεστεῖτω)³ à sa place et sans transgresser la règle de son ministère (41, 1). Ce précepte est motivé par le règlement des sacrifices dans l'Ancien-Testament,

1. L'importance des *ch.* 40 s. nous oblige à admettre contre l'opinion de R. KNOPF (dans HENNECKE, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904, p. 183), que le conflit porte principalement sur le culte.

2. Voir l'analyse du passage entier que donne J. RÉVILLE, *Les Origines*, p. 40 s.

3. Le texte ici est douteux. La leçon εὐαρεστεῖτω qui est donnée par le ms. C. est recommandée principalement par le fait qu'elle paraît supposée par les Constitutions apostoliques (HARNACK, *Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchenordnungen*, T. U., III, 5, p. 26. KNOPF, *Der erste Clemensbrief untersucht und herausgegeben*, T. U., N. F., V., 1. p. 296 n. 1). Cette leçon est adoptée par HARNACK, KNOPF et FUNK. Les éditions GEBHARDT-HARNACK et LIGHTFOOT (*The Apostolic Fathers, Part. I, St Clément of Rome*, London, 1890, II, p. 124) lisent avec le ms. A. εὐχαριστεῖτω. Avec cette leçon l'interprétation eucharistique est évidente.

règlement qui indique où, par qui et dans quelles circonstances les sacrifices doivent être offerts (41, 2. 3).

III. Il est difficile de délimiter exactement dans ce texte ce qui se rapporte au culte chrétien et ce qui se rapporte au culte juif. Pour les deux premiers paragraphes du *ch. 40*, l'emploi du terme « nous » prouve qu'il ne peut être question que du culte chrétien. Le sens du *paragraphe 4* est moins net; il y est question d'un règlement dû à la volonté souveraine de Dieu. Deux interprétations sont possibles : ou bien l'auteur vise l'organisation du culte juif, ou bien il songe à un règlement du culte chrétien lequel peut parfaitement n'être pas écrit. La première interprétation doit être écartée, car le terme employé est trop vague pour viser une réglementation aussi précise que celle de la loi juive. Le terme se rapporte à la volonté de Dieu et non à la manifestation de cette volonté dans une loi. L'auteur vise donc l'ordre du culte chrétien. Le *paragraphe 4* a une portée générale et pourrait aussi bien viser le culte juif que le culte chrétien. Le fait qu'il se trouve entre deux phrases qui se rapportent, l'une au culte chrétien, l'autre au culte juif, donne à penser que Clément entremêle ici l'exemple tiré du culte de l'Ancien-Testament et le cas du culte chrétien que cet exemple doit éclairer. Le dernier paragraphe du chapitre où il est question du grand prêtre, des lévites et des laïques ne peut viser que le culte juif. En l'absence de toute indication précise, on n'est pas en droit de supposer que les termes ici employés soient des désignations symboliques de l'évêque et des presbytres.

La première personne réapparaît au début du *chapitre 41*; la fin de ce chapitre invoque de nouveau l'exemple du culte de Jérusalem. La construction des deux *chapitres 40 et 41* est donc tout à fait semblable. L'un et l'autre s'ouvrent par un principe qui vise le culte chrétien, puis ce principe est appuyé et confirmé par l'exemple de l'Ancien-Testament. Quel est le sens des termes employés à propos du culte chrétien ?

IV. Commençons par la phrase du *chapitre 40*. Il y a donc un ordre qui règle le culte chrétien et qui indique quels actes

doivent être accomplis, par qui et à quels moments. On ne peut déterminer comment Clément conçoit cet ordre. Peut-être a-t-il pensé qu'il a été révélé par le Christ aux apôtres et transmis par eux à leurs successeurs. Les termes employés ne peuvent viser des actes privés, le contexte s'y oppose; il s'agit d'actes de la communauté, en d'autres termes, d'actes du culte. Dans la langue des LXX, le terme de λειτουργία a le sens général de culte, de ministère ecclésiastique tandis que le terme de προσφορά et le verbe προσφέρειν désignent plus spécialement l'acte d'offrir des sacrifices et de présenter des offrandes. Appliqué au culte chrétien, on comprend l'emploi du terme de λειτουργία¹, celui de προσφορά présente plus de difficulté.

Quel est donc le sacrifice dont il peut être question dans le culte chrétien à l'époque du Clément Romain? On pourrait songer à une désignation symbolique des prières. La première épître de Pierre parle dans ce sens de « sacrifices spirituels agréables à Dieu » (*I. Pierre* 2, 5), et l'Apocalypse présente les prières des saints comme un encens qui monte jusqu'à Dieu (5,8). De même Paul parle « d'offrir nos corps en sacrifice vivant » (*Rom.* 12, 1. etc.²). Cette interprétation pourtant ne convient pas ici. Des offrandes purement symboliques ne pourraient être l'objet d'un règlement. Il serait impossible de définir quand, par qui, et en quels lieux elles doivent être offertes. Les προσφοραί désignant quelque chose d'autre que les λειτουργίαι ne peuvent se rapporter aux prières. Il doit donc être question ici de sacrifices³. Il est difficile de penser que le sacrifice chrétien puisse être autre chose que l'eucharistie. Il ne faut pas conclure de là que l'auteur de l'épître voit dans la communion un sacrifice dans le sens où on l'entendra plus tard. L'emploi du terme de sacrifice est peut-être, dans une certaine mesure au moins, déterminé par le parallèle avec le culte de l'Ancien-Testament. En tout cas, Clément n'expose pas de théorie du sacrifice eucharistique, ce seul fait suffit à prouver que ce point n'avait pas pour lui une importance

1. C'est peut-être trop presser le sens des termes que de vouloir avec J. RÉVILLE (*Les Origines*, p. 42) trouver dans les λειτουργίαι, les services de la communauté associés aux oblations.

2. Voir HARNACK, *Dogmengeschichte*, I^{er} p. 496.

3. L'assimilation des presbytres aux prêtres confirme celle de l'eucharistie aux offrandes cf. RÉVILLE, *Les Origines*, p. 44.

prépondérante; peut-être faut-il aller plus loin encore, et dire que Clément Romain n'a pas de théorie du sacrifice de communion¹ car, s'il en avait eu une, il n'aurait pas manqué de l'exposer ou d'y faire allusion pour montrer l'importance de l'acte dans lequel il voulait faire intervenir l'autorité ecclésiastique.

V. Il paraît aussi être question de l'eucharistie au *ch. 41*. L'auteur ne formule pas de principes théoriques mais vise une situation précise; il est donc probable que parmi ceux à qui il s'adresse, certains avaient coutume de transgresser ou de méconnaître ce que Clément appelle « la règle de leur ministère. » Les Corinthiens méconnaissaient l'autorité des presbytres, aussi peut-on penser que quelques-uns d'entre eux avaient coutume de célébrer l'eucharistie sans l'intervention de l'évêque ou du presbytre. Clément blâme cette pratique qui pourtant devait reproduire l'usage ancien; il se fait, comme plus tard Ignace, l'avocat de l'autorité ecclésiastique dont l'intervention lui semble nécessaire pour que l'eucharistie soit valable.

Les termes qu'emploie notre auteur sont trop vagues pour qu'il soit possible de se représenter comment il conçoit cette intervention. Le texte mentionne seulement les questions de temps et de moment, mais les presbytres ne limitaient sans doute pas à ces points leur prétention d'intervenir dans l'eucharistie.

VI. Le texte de Clément Romain nous a apporté deux renseignements précieux : le premier c'est qu'à Rome, à la fin du premier siècle, la communion est appelée une « offrande, » le second est qu'à la même époque, il y a lutte à Corinthe, et sans doute aussi à Rome, au sujet de l'eucharistie. Deux conceptions sont en présence. L'une considère l'eucharistie comme un acte privé qui peut être accompli par l'individu à sa guise, l'autre y voit un acte ecclésiastique qui n'est pas valable sans l'intervention de l'autorité ecclésiastique. La seconde tendance devait être moins ancienne que la première; nous

1. La désignation de la communion par le terme de sacrifice vient peut-être de ce qu'en fait la communion était pour une partie des fidèles une occasion de faire une offrande à la communauté.

assistons ici au conflit entre la liberté des premiers temps et l'autorité que cherche à conquérir la hiérarchie naissante.

Mais le texte ne nous instruit pas seulement par ce qu'il nous dit, il est intéressant aussi par le silence qu'il garde sur certains points. Nous n'y trouvons mentionnés ni le souvenir de l'institution de la cène par le Christ, ni l'idée d'une relation quelconque entre l'eucharistie et le Seigneur ou sa mort, ni l'idée que le sacrifice eucharistique a une valeur expiatoire. Il n'est enfin pas question d'une assimilation du pain et du vin de l'eucharistie à la chair et au sang du Christ.

Le silence de Clément sur tous ces points ne saurait être interprété comme une preuve absolue qu'il ignorait ces idées, car il ne faut pas oublier qu'il se borne à une allusion à la communion. Ce silence pourtant est significatif, car il eût été utile pour l'argumentation de l'épître de relever tout ce qui donnait un caractère plus grave à l'eucharistie.

La conception eucharistique de Clément nous est trop mal connue pour que nous puissions essayer de la mettre en relation avec les conceptions antérieures. On ne peut en particulier définir son rapport avec la doctrine paulinienne de la cène. Le fait que Clément fait intervenir la notion de sacrifice n'exclut pas la possibilité que, sur d'autres points, sa théorie dépende de celle de Paul, mais sur cette question il est impossible de se prononcer.

CHAPITRE II

La Didachè.

I. Analyse de la Didachè. Date et lieu de sa composition. — II. Analyse des *chapitres 9 et 10*. — III. Les *chapitres 9 et 10* visent-ils le même acte? — IV. Analogie entre la prière du *chapitre 9* et celle du *chapitre 10*. — V. Les prières de la Didachè et les prières de table juives. — VI. Le but de l'auteur de la Didachè. — VII. La thèse de Batiffol sur le rôle de l'évêque. — VIII. L'eucharistie de la Didachè est un repas réel. — IX. Les innovations de l'auteur de la Didachè. — X. L'origine des prières de la Didachè. — XI. Le *chapitre 14*. — XII. Rapport des *chapitres 9 et 10* et du *chapitre 14*. — XIII. La place de l'eucharistie de la Didachè dans l'évolution générale du rite.

Le témoignage de la Didachè est le plus précieux de ceux qui nous sont parvenus sur l'histoire de l'eucharistie en dehors du Nouveau-Testament.

I. La Didachè est une sorte de catéchisme ou plutôt de manuel à l'usage des Chrétiens; elle s'ouvre par un exposé des deux voies qui se présentent à l'homme, celle de la vie et celle de la mort (1-6). Cette première partie empruntée à un écrit juif est un résumé de la morale. La seconde contient des règles pratiques pour les actes principaux de la vie chrétienne. Il y a d'abord des règles sur le baptême (7), puis sur le jeûne (8), vient ensuite un modèle de prières pour l'eucharistie (9-10), puis un résumé des droits des apôtres et des prophètes itinérants (11-13). Il est encore question du culte dominical (14), des évêques (15), et l'ouvrage se termine par un avertissement contre les faux prophètes (16).

L'utilisation d'un écrit juif dans la première partie permet de penser que l'auteur a aussi fait œuvre de compilateur dans la seconde, et que les prières eucharistiques qu'il donne ne sont pas librement composées par lui mais empruntées, soit à un écrit antérieur, soit à l'usage liturgique.

Il est assez difficile de déterminer la date et le lieu de com-

position de la Didachè. Des théories très diverses ont été proposées. Harnack ne pense pas qu'elle puisse avoir été écrite avant 130¹, d'un autre côté, Paul Sabatier la place avant les missions pauliniennes². Si cette dernière date est certainement trop ancienne, celle de Harnack est trop récente. Les remarques générales de cet auteur n'obligent pas à descendre au delà de l'an 100 environ. En 100 on peut parfaitement avoir appelé « anciens prophètes » les premiers inspirés chrétiens (II, II). A la même époque, les évêques peuvent avoir eu une situation semblable à celle que leur fait la Didachè et qui est bien moins considérable que celle qu'Ignace réclamera pour eux. Harnack, lui-même, reconnaît d'ailleurs que la Didachè est mieux à sa place entre 80 et 120 qu'entre 120 et 160³. Ce qui le détermine à descendre jusqu'à 130, c'est le contact littéraire qui existe entre la Didachè et l'épître de Barnabas. Ce contact peut provenir de l'utilisation d'une même source et il n'y a rien à en tirer pour la détermination de la date relative des deux écrits.

Il nous paraît donc plus naturel d'admettre avec Réville que la Didachè a été composée dans les environs de l'an 100⁴. Il faut toutefois avoir soin d'observer que cette date n'est qu'approximative, ce ne peut être que celle de la compilation, non pas celle où les diverses sources ont été rédigées.

Où la Didachè a-t-elle été écrite? Harnack, suivi par un certain nombre de critiques, se prononce pour l'Égypte⁵. Les raisons qui le déterminent sont principalement que l'histoire littéraire de l'ouvrage a des points de contact avec l'Égypte, dans ce fait, par exemple, que l'épître de Barnabas dont un passage, nous l'avons vu, est en relation avec la Didachè, est originaire d'Égypte. De plus, les Constitutions Apostoliques qui ont utilisé la Didachè sont originaires d'Égypte; Clément d'Alexandrie a certainement connu notre écrit et lui a attribué une grande importance. On peut faire une grave objection

1. HARNACK, *Chronologie*, I, p. 432.

2. PAUL SABATIER, *La Didachè ou l'enseignement des douze apôtres*, Paris, 1885, p. 159-165.

3. HARNACK, *Chronologie*, I, p. 432.

4. J. RÉVILLE, *Les Origines*, p. 46. Sur les autres dates proposées cf. HARNACK, art *Apostellehre*, dans *R. E. I.*, p. 711 s.

5. HARNACK, *Chronologie*, I, p. 437.

à cette théorie. C'est qu'une phrase de la Didachè, celle où il est question du blé dispersé sur les collines, n'a certainement pas été écrite en Egypte où le blé se récolte dans les plaines. On répond à cette objection que cette phrase peut faire partie d'une source écrite en Syrie et utilisée par l'auteur égyptien de la Didachè¹.

En faveur de la rédaction de la Didachè en Syrie², il faut faire valoir, non seulement le passage déjà cité qui, s'il s'applique bien à la Syrie, pourrait aussi convenir à d'autres régions, mais encore l'esprit général et le caractère du livre. Le christianisme de la Didachè est peu dogmatique, très proche encore du judaïsme. Les prières eucharistiques sont moulées sur les prières de table juives, et peut-être l'auteur ne les formule-t-il que pour combattre l'emploi de prières juives dans la communion. Ce judéo-christianisme n'a, en aucune mesure, un caractère polémique. Il est spontané et original, s'il est permis de s'exprimer ainsi; il n'est pas l'antithèse d'une doctrine opposée. La Didachè provient d'un milieu qui n'a été, ni positivement, ni négativement influencé par le paulinisme. C'est en Palestine qu'un tel milieu se conçoit le plus aisément.

II. Après avoir traité au *chapitre 7* de la prière et du jeûne, la Didachè continue en ces termes : « En ce qui concerne l'eucharistie, eucharistiez ainsi.... » Elle donne d'abord une prière sur la coupe qui se compose d'une mention de la vigne de David révélée par Jésus-Christ et d'une doxologie. La prière se continue par une intercession pour l'église. Les Chrétiens demandent à Dieu de les réunir dans son Royaume des extrémités de la terre, comme les grains de blé dispersés sur les collines ont été réunis dans le pain sur lequel on rend grâce. Cette seconde partie de la prière est aussi suivie d'une doxologie. Le chapitre se termine par l'exhortation de ne pas donner la communion à d'autres qu'à ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur.

Le *chapitre 10* contient une prière qu'il faut prononcer μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι c'est-à-dire « après le repas. » Elle com-

1. DREWS dans HENNECKE, *Neutestamentl. Apokr.*, p. 186 s.

2. J. RÉVILLE et la plupart des critiques se prononcent pour la Syrie.

prend d'abord une action de grâce sur le nom de Dieu, la connaissance, la foi et l'immortalité révélés par Jésus, puis une doxologie. La seconde partie rend grâce à Dieu qui a créé les hommes, qui les nourrit et qui donne aux Chrétiens un aliment et un breuvage spirituels. Viennent ensuite une glorification de la puissance de Dieu, une prière pour l'église et une doxologie finale. La fin du chapitre contient une série de phrases dont le sens exact et la portée ne sont pas directement évidents. « Que la grâce vienne et que ce monde passe! Hosanna au Dieu de David! Si quelqu'un est saint qu'il entre, s'il ne l'est pas, qu'il se convertisse! *Maran atha!* Amen! » Le chapitre se termine par l'autorisation donnée aux prophètes de rendre grâce comme ils le voudront.

III. Les *chapitres 9 et 10* de la Didachè visent-ils le même acte¹?

Un des premiers auteurs qui se soit occupé de la Didachè, Zahn, a pensé qu'il y avait dans les *chapitres 9 et 10* deux choses : l'eucharistie proprement dite et l'agape. Dans les Constitutions Apostoliques le passage relatif à l'eucharistie, remaniement du texte de la Didachè, donne, au lieu des mots *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*, ceux-ci *μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν*². S'appuyant sur ce parallèle, plusieurs interprètes³ pensent que le sens de *ἐμπλησθῆναι* ne peut être que « après avoir pris ou s'être nourri du pain et du vin de la communion. » Zahn rejette cette interprétation. Le mot *ἐμπλησθῆναι* ne convient pas, dit-il, pour exprimer l'idée de recevoir le sacrement; de plus, la conclusion du *chapitre 10* contient une exhortation à s'approcher qui est adressée aux saints, elle a donc sa place après une prière qui précède, non après une prière qui suit la communion. En outre, dans la tradition liturgique, le « *Hosanna* » a sa place avant et non après la communion et les

1. Il ne faut pas s'arrêter à l'interprétation de KATTENBUSCH (art. *Messe, dogmengeschichtliche* dans *R. E.*, XII, p. 671) qui, rapprochant les *ch. 9-10* du *ch. 14*, suppose qu'il n'est question aux *ch. 9-10* que de l'agape. Comme le fait justement remarquer DREWS (*Z. N. T. W.*, 1904, p. 77), le passage *10, 3* où se trouvent les mots *πνευματικὴ τροφή καὶ ποτός* s'opposent d'une manière absolue à cette interprétation.

2. *Const. Ap.* VII, 26. 1.

3. HARNACK, *Chron.*, I, p. 430, n. 1. J. RÉVILLE, *Origines*, p. 47. DREWS dans HENNECKE, *Handb.*, p. 270. Il faut noter l'interprétation de FUNK (cité par DREWS, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 75) qui traduit « après avoir accompli le rite. »

mots « *Maran Atha* » ne peuvent se rapporter qu'à la venue du Seigneur dans le sacrement. La conclusion est que les mots μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι visent non pas l'eucharistie, mais l'agape célébrée avant la communion proprement dite¹. L'ordre de la cérémonie était donc celui-ci : 1° Prières sur le vin et sur le pain. 2° Agape. 3° Prière eucharistique. 4° Exhortation, *Hosanna*, etc. 5° Communion.

Contre cette opinion il faut d'abord observer que l'auteur des Constitutions Apostoliques, mieux placé que nous pour comprendre le sens de la Didachè, a cru qu'il s'agissait de la communion. Cela est d'autant plus caractéristique que ce qu'il trouvait ainsi dans sa source ne répondait pas à sa conception personnelle, en sorte qu'il a été obligé de modifier le terme que lui fournissait la Didachè².

Des arguments mis en avant par Zahn, il en est qui doivent être écartés *a priori*. Dire que le terme de ἐμπλησθῆναι ne peut avoir été appliqué à la communion, c'est supposer résolu dans le sens de la tradition dogmatique le problème du caractère primitif de la cène. Invoquer pour interpréter la liturgie de la Didachè les liturgies postérieures, c'est attribuer à l'élément liturgique une fixité dont il n'est pas prouvé qu'il l'ait eue. Le seul argument à retenir est celui qui est tiré de la conclusion du *chapitre 10*.

Von der Goltz³ a justement fait observer qu'il ne faut pas voir dans le fragment 10, 6a un élément constitutif de la prière, mais l'indication de chants de la communauté. La première phrase a un caractère rythmique très net, c'est le commencement d'une hymne chrétienne⁴ :

ἐλθέτω χάρις
καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος

La seconde phrase introduit sans doute le chant d'un cantique dans lequel se trouvait le terme de « *Hosanna*⁵. » Εἰ

1. ZAHN, *Forsch.*, III, p. 293-297. Un système analogue à celui de ZAHN a été proposé récemment par ED. VON DER GOLTZ (*Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung*, Leipzig, 1901, p. 214 s.). Voir aussi WEIZÄCKER (*Ap. Zeit.*, p. 602). Pour d'autres interprétations, par exemple celle de MGR DUCHESNE, voir HAUPT, p. 27.

2. 1904 cf. DREWS, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 75.

3. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, p. 212 s. Cf. DREWS dans HENNECKE, *Handb.*, p. 271 s.

4. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, p. 212.

5. SPITTA (*Zur Gesch.*, I, p. 252. Cf. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, p. 212 s.)

τις ἄγιος devait être le commencement d'un autre chant¹. Le *Maran Atha* serait un chant ou une exclamation du même ordre.

Zahn et Von der Goltz interprètent notre texte en disant que la phrase : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne, » se rapporte à la distribution du sacrement et que le cri « *Maran Atha* » vise la venue du Christ dans le sacrement. Une première observation à faire, c'est que rien dans le reste de ces prières n'indiquant l'idée d'une présence du Christ dans les éléments de la cène, il n'est pas légitime de s'appuyer pour l'interprétation sur une notion dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il n'est pas certain qu'elle ait fait partie du cercle des idées de l'auteur. De plus, dans le système de Zahn, on n'attendrait pas ici, pour celui qui n'est pas saint, un appel à se convertir, mais plutôt un avertissement à s'éloigner de la cène pour ne pas la profaner.

Les chants du *chapitre 10* ne peuvent être sans difficulté interprétés comme des chants avant la communion ; ils se comprennent au contraire très facilement comme des chants après la communion. Le chant « Si quelqu'un est saint... » se rattache pour le sens à la prière pour la venue du règne messianique ; il y est question de l'entrée dans le Royaume messianique. Le *Maran Atha* appelle la venue du Christ, non dans la communion, mais à la parousie. Comme le dit très justement Harnack, la conclusion clôt l'acte mais en le dépassant ; la communauté qui vient de se nourrir à la table du Seigneur soupire après sa venue visible².

Il faut ajouter à ces raisons qu'il y a entre les prières du *chapitre 9* et celles du *chapitre 10* une relation si étroite qu'il est difficile d'admettre que l'une se rapporte à l'agape et l'autre à l'eucharistie.

IV. Abstraction faite des indications « sur la coupe » et « sur le pain ; » le contenu du *chapitre 9* se présente ainsi :

1^o Action de grâce, (*commençant par* « nous te rendons grâce ») sur la vigne de David (2 a).

essaye d'établir un rapport entre cet « *Hosanna* » et le *Psaume 118* que les Juifs chantaient après le repas pascal.

1. DREWS dans HENNECKE, *Handbuch*, p. 272.

2. HARNACK, *Chronologie*, I, p. 430, n. 1.

2° Doxologie (2 b).

3° Action de grâce (comme 1°) sur la vie et la connaissance (3 a).

4° Doxologie (3 b).

5° Prière pour la réunion de l'église dans le Royaume (4 a).

6° Doxologie (4 b).

Le contenu des prières du *chapitre 10* est identique¹ :

1° Action de grâce (*Formule* « nous te rendons grâce ») sur le nom de Dieu, la connaissance, la foi et l'immortalité donnés par Jésus (2 a).

2° Doxologie (2 b).

3° Action de grâce (comme 1°) sur la puissance de Dieu, la nourriture naturelle et surnaturelle qu'il donne aux hommes (4 a 3 a).

4° Doxologie (4 b).

5° Prière pour la réunion de l'église dans le Royaume (5 a).

6° Doxologie (5 b).

Il faut noter en outre que les trois doxologies du *chapitre 9* sont, mot pour mot, identiques à celles du *chapitre 10* avec ces seules différences que dans la troisième le *chapitre 9* donne « la gloire et la puissance, » tandis que le *chapitre 10* donne « la puissance et la gloire » et qu'en outre le *chapitre 10* ne reproduit pas les mots « par Jésus-Christ » que donne le *chapitre 9*². On peut dire qu'il n'y a pas, dans aucun des deux groupes de prières, une seule idée qui ne se trouve dans l'autre.

Mais il ne s'agit pas seulement d'une analogie générale de contenu et de disposition des deux prières, ou plutôt des deux groupes de prières et de leur contenu. Le parallélisme existe jusque dans les termes. Sur 90 mots que comprennent les

1. Nous admettons une correction proposée par VON DER GOLTZ (*Das Gebet*, p. 211, n. 1, cf. DREWS dans HENNECKE, *Handbuch*, p. 271) qui consiste à mettre 4° avant 3°. Dans le texte donné par le manuscrit le développement sur la puissance de Dieu vient avant l'action de grâce sur cette puissance.

2. Sur le parallélisme des prières des *ch. 9 et 10* cf. VON DER GOLTZ, *Das Gebet*, p. 211. BATIFFOL, *L'eucharistie dans la Didachè*, R. B., 1905; p. 62 s. Ce parallélisme est mis en lumière dans le tableau suivant :

IX

2 (A). Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἀγίας
ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδὸς σου, ᾧς ἐγνώρισας ἡμῖν
διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου.

σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

2 (B). Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς
καὶ γνώσεως ᾧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ
παιδὸς σου.

σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

4 (C). Ὡςπερ ἦν τοῦτο τὸ κλῆσμα διεσκοπισμένον
ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἐν, οὕτω
συναχθῆτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς
γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν

ὅτι σοὺ ἔστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς τοὺς αἰῶνας.

X

2 (A). Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἄγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου
ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις
ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀγαπ-
σίας, ᾧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου.
σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

(B) 4^a. πρὸ (conj.) πάτερ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι,
ὅτι δυνατός εἰ-
3. σύ, δέσποτα παντοκράτωρ ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν
τοῦ ὀνόματός σου, τροφὴν καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς
ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν.
ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ
ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδὸς σου.

4^b. σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

(C) 5. μνησθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι
αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν
τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων
ἀμέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν,
ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ.

ὅτι σοὺ ἔστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

Le résultat auquel on aboutit si l'on compte les mots communs est exprimé dans le tableau suivant :

| NOMBRE DE MOTS | | | MOTS COMMUNS | |
|----------------|----------|-----|--------------|---------|
| au ch. IX | au ch. X | | entièrs | racines |
| A. Prière.... | 20 | 31 | 42 | 4 |
| Doxologie. | 6 | 6 | 6 | |
| B. Prière.... | 17 | 42 | 6 (7) ** | 1 |
| Doxologie. | 6 | 6 | 6 | |
| C. Prière..... | 27 | 34 | 6 | 2 |
| Doxologie. | 14 | 41 | 41 | |
| Total..... | 90 | 130 | 47 (48) ** | 4 |

* 14 mots de X. A. se retrouvent dans IX. B.

** Le chiffre entre parenthèses est celui qu'on obtient en accueillant dans X. B. la conjecture πᾶτερ.

prières du *chapitre* 9, 47¹ se retrouvent identiquement dans le *chapitre* 10 en groupes qui vont jusqu'à comprendre 16 mots; en outre 4 mots se retrouvent au chapitre 10 avec des constructions différentes².

Il y a là un fait qui ne peut être fortuit. Les deux prières ne sont pas seulement analogues, elles sont identiques. L'une est une variante de l'autre³.

V. Tous les critiques qui se sont occupés des prières de la Didachè ont remarqué qu'elles présentent de très frappantes analogies avec les prières de table des Juifs⁴. Dans ces prières chaque élément était béni en particulier par chaque convive, seuls le pain et le vin étaient l'objet d'une bénédiction collective. Une grande bénédiction suivait en outre le repas.

La bénédiction sur le pain était ainsi formulée : « Béni sois-tu Seigneur notre Dieu, toi Roi du monde qui fais sortir le pain de la terre. » Pour le vin on disait... « qui as créé le fruit de la vigne. » D'ordinaire on bénissait le vin avant le pain, pourtant Hillel suivait l'ordre inverse.

La bénédiction qui suivait le repas était particulièrement développée pour les repas des veilles de fête et de sabbat. On ne remerciait pas Dieu seulement pour les aliments consommés, mais encore pour tous ses bienfaits matériels et spirituels. On le célébrait pour la sortie d'Égypte, on l'implorait pour Jérusalem en lui demandant de faire voir aux siens les jours du Messie et de la vie future.

Les prières de la Didachè contiennent aussi l'une et l'autre une bénédiction sur le pain et sur le vin et une prière finale. De

1. 48 si on admet 10,4 la conjecture *πάτερ*.

2. En présence de l'importance de ces parallèles on ne comprend pas bien le jugement de VON DER GOLTZ (*Das Gebet*, p. 211). « *Diese Parallele sind mehr inhaltlicher als formeller Natur.* »

3. La reconstruction de la prière originale telle que la tente VON DER GOLTZ (*Das Gebet*, p. 220 (221, n. 2) est trop conjecturale pour présenter beaucoup d'intérêt.

4. Ces prières sont formulées dans le traité *Berachot* des Talmuds de Babylone et de Jérusalem. Elles ont été rédigées bien après l'époque de la Didachè mais elles existaient sans doute depuis longtemps. J. RÉVILLE (*Origines*, p. 52) ne se croit pas autorisé à les utiliser. La plupart des critiques sont moins rigoureux. On trouvera une bibliographie abondante sur cette question dans VON DER GOLTZ (*Tischgebete und Abendmahlsgebete der altchristlichen und der griechischen Kirche*; Leipzig, 1905 (*T. U., N. F.*, XIV, 2^b) p. 6 s.

même que la prière juive invoquait Dieu en faveur de Jérusalem, de la venue du Messie et de la vie future, la prière de la Didachè l'invoque pour l'église, pour sa sanctification et pour sa réunion dans le Royaume préparé pour elle. Les prières sur le pain et sur le vin diffèrent assez sérieusement des bénédictions juives; néanmoins l'analogie est suffisante pour qu'on puisse affirmer que les prières de la Didachè sont moulées sur les prières de table juives¹. De là, à supposer, comme le fait Paul Drews², que ces prières ont été rédigées pour réagir contre l'emploi des prières juives aux repas eucharistiques chrétiens, il n'y a qu'un pas. L'hypothèse est ingénieuse et, étant donné le petit nombre des éléments spécifiquement chrétiens dans la conception eucharistique de la Didachè, il n'y a pas *a priori* d'argument décisif à lui opposer³. Il ne nous paraît pas cependant certain que l'emploi des prières juives soit le seul défaut contre lequel l'auteur puisse polémiquer, en proposant des formules arrêtées pour l'eucharistie.

VI. Pour découvrir quelle raison l'a dirigé, il faut partir de la seule indication précise que donne le texte sur ce point. Il s'agit de l'exception que l'auteur prévoit à la fin du *chapitre 10*. « Mais pour les prophètes, laissez-les dire pour l'eucharistie tout ce qu'ils veulent⁴. » Cette notice prouve que l'auteur de la Didachè est préoccupé de limiter la liberté qui présidait à la célébration de l'eucharistie et de substituer aux formules variées que suggérait la fantaisie individuelle une formule,

1. VON DER GOLTZ, *Tischgebete*, p. 16 s. DREWS, dans HENNECKE, *Handb.*, p. 269, art *Eucharistie* dans *R. E. V.*, p. 563. P. SABATIER, *La doctrine des apôtres*, p. 99 s. KLEIN, *Die Gebete der Didachè*, *Z. N. T. W.*, 1908, p. 132 s.

2. DREWS, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 74. L'analogie de la liturgie eucharistique de la Didachè avec le rituel des repas solennels juifs est reconnue par RAUSCHEN, *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Friburg i. B., 1908, p. 79.

3. Il faut remarquer en outre que si l'auteur avait voulu polémiquer contre les prières juives il aurait développé les éléments spécifiquement chrétiens.

4. La traduction de MGR DUCHESNE (*Origines du culte chrétien*², Paris, 1903, p. 53) : « Laissez les prophètes faire *ensuite* (c'est nous qui soulignons) l'eucharistie autant qu'ils voudront » est inadmissible; elle ajoute un mot qui ne se trouve pas dans le texte et qui fausse complètement le sens du passage en supposant que l'eucharistie libre du prophète est précédée de l'eucharistie liturgique. L'observation qui précède a été déjà faite par E. MASSEBIEU à MGR DUCHESNE à propos de la première édition de son livre (*Ann. de bibl. théol.*, 1889, p. 117 s.) mais le savant historien n'a pas jugé utile dans les éditions ultérieures de rectifier sa traduction ou de la justifier.

sinon immuable dans le détail, du moins constante. Il ne se croit pas cependant en droit d'imposer ses formules aux prophètes éprouvés. Il n'est pas certain que la tentative de l'auteur de la Didachè se rattache à quelque abus qui s'était produit; elle peut n'être qu'un épisode de la lutte entre la hiérarchie ecclésiastique en voie de développement et la liberté des premiers temps. La réserve que fait l'auteur en ce qui concerne les prophètes est la trace d'une période de transition. Dans la Didachè, nous trouvons deux conceptions en présence. L'une fait de l'eucharistie un acte privé que chacun peut célébrer dans les formes qui lui conviennent. L'autre la conçoit comme un acte du culte pour lequel tout le monde, sauf les inspirés, devait se servir de formules arrêtées.

Quelques détails doivent encore être relevés. L'auteur donne à la fin du *chapitre 9* ce précepte : « Que personne ne mange et ne boive de votre eucharistie sinon ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur, car le Seigneur a dit à ce sujet : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens » (9,5). Le précepte n'a rien qui surprenne, mais il faut remarquer que l'auteur ne se borne pas à rappeler que l'eucharistie ne doit être donnée qu'aux baptisés; il motive cet ordre, ce qui prouve que les lecteurs ne devaient pas le considérer comme tout naturel¹. Ce détail complète d'une manière très curieuse le tableau de l'eucharistie que la Didachè nous permet d'apercevoir; c'était un repas accompagné par des prières qui n'étaient pas prononcées suivant un rituel fixe mais que chacun composait librement; ce repas était purement privé et on y admettait éventuellement des gens qui n'étaient même pas baptisés.

VII. Batiffol croit pouvoir affirmer que l'eucharistie était présidée par l'évêque. Il rapproche pour cela le passage du *chapitre 10* où il est dit que le prophète peut eucharistier comme il veut, du passage 15, 1. 2, où il est dit des évêques : « Ils remplissent, eux aussi, l'office de prophètes et de didascales, ne les méprisez donc pas puisqu'ils sont à honorer avec les prophètes et les didascales. » Et Batiffol conclut : « Sera-ce abuser des textes que de déduire de celui-ci que l'action de grâce qui était un office rempli par les pro-

1. DREWS dans HENNECKE, *Handbuch*, p. 270.

phètes est un office qui appartient aux évêques pour ne rien dire des diacres¹? » A cette question, nous répondrons sans hésiter par l'affirmative. Le texte ne réserve pas l'action de grâce aux prophètes, il leur accorde seulement le droit de rendre grâce comme ils le veulent. Le rapprochement établi entre les prophètes et les évêques ne permet pas d'étendre aux évêques les droits des prophètes. Les *chapitres 9* et *10* ne disent absolument rien sur la question de savoir qui est appelé à présider l'eucharistie. Nous y voyons qu'occasionnellement ce pouvait être un prophète; ce pouvait sans doute être, dans les mêmes conditions, un évêque mais rien ne prouve que ce ne pouvait pas être un simple fidèle.

VIII. Notons encore que le repas était réel et non purement symbolique; ceux qui le célébraient — le silence de la *Didachè* en est la preuve — n'avaient aucunement le sentiment d'obéir à un ordre du Christ ou de célébrer un acte dont il leur aurait donné le modèle. Encore moins pensaient-ils absorber sous les espèces du pain et du vin le corps et le sang du Christ ou commémorer sa mort.

Cette conception est extrêmement intéressante, plus encore peut-être par ce qu'elle ne contient pas, que par ce qu'elle contient.

IX. L'auteur de la *Didachè* a, lui, une conception un peu différente; il ne porte pas cependant un jugement sévère sur ceux qu'il combat, il se borne à exposer une manière de comprendre les choses qui doit et qui peut se substituer à l'autre sans heurt et sans conflit.

Les deux points où il innove sont d'abord l'interdiction de l'accès de l'eucharistie aux non-baptisés et ensuite la prescription de l'emploi de prières fixes, exception faite pour les prophètes. La conception générale reste la même. Il n'y a pas non plus chez l'auteur de la *Didachè* l'idée de l'institution de la communion par le Christ, non plus que l'identification des éléments avec sa chair ou son sang, ou de la commémoration de sa mort².

1. R. B., 1905, p. 60. Une thèse analogue a été soutenue par LADEUZE, *Revue de l'Orient Chrétien*, 1902, p. 341.

2. DE ROSSI (*Bulletin d'archéologie chrétienne*, 1886, p. 18 s.) suppose qu'il y

A côté de la reconnaissance pour les dons matériels de Dieu, les prières de la Didaché font place à la reconnaissance pour les dons spirituels qu'il accorde par le Christ et, en particulier, pour la nourriture et la boisson spirituelles qu'il a données. La relation entre ces aliments surnaturels et le pain et le vin eucharistiques n'est pas précisée; l'absence de toute explication et de toute idée théologique permet de penser qu'il n'y a pas de rapport direct, et que c'est à l'occasion des aliments matériels qu'on remercie Dieu aussi pour les aliments spirituels. Pour ce dernier groupe d'idées, rien ne permet d'affirmer que l'auteur de la Didaché innove par rapport à la conception de ses lecteurs; il se peut fort bien qu'il ne fasse que formuler des idées qui se trouvaient dans les prières eucharistiques improvisées par les Chrétiens auxquels il s'adressait.

X. Une dernière question se pose à propos des prières des chapitres 9 et 10 : L'auteur les a-t-il composées ou empruntées à quelque source écrite ou orale¹? Les prières de la Didaché représentent une forme secondaire réunissant en une seule liturgie deux révisions de la même prière. Ce fait exclut la composition par l'auteur de la Didaché et s'explique par une

a ici une lacune qu'il faut combler d'après le passage parallèle des Constitutions Apostoliques. Cette explication que BATIFFOL (*R. B.*, 1905, p. 61) qualifie de peu convaincante est en réalité purement arbitraire. BATIFFOL (*loc. cit.*, p. 63 s.) propose une autre théorie pour expliquer ces prières eucharistiques « qui paraîtront de bien vagues formules consécatoires; » il suppose que « la Didaché ne décrit pas la fraction du pain mais donne deux modèles de cette prière que l'évêque ou le prophète improvise autour de la fraction du pain... Les prières de la Didaché, conclut-il, étant prières autour de la fraction du pain, il n'est pas étonnant que les paroles d'institution n'y soient pas. » Cela est moins convaincant encore que l'hypothèse de DE ROSSI. Il serait vraiment étrange que l'auteur de la Didaché décrivant l'eucharistie ait précisément passé sous silence ce qui était au centre même du rite. HEHN (*Die Einsetzung des heiligen Abendmahls*, Würzburg, 1900, p. 172) estime que l'allusion à la vigne du Seigneur suppose l'idée de la présence réelle. STRÜCKMANN (*Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vorzänischen Zeit*, Wien, 1905, p. 15) estime qu'il y a là plus qu'un symbole. RAUSCHEN (*Eucharistie und Bussakrament*, p. 2) se prononce contre ces interprétations. A titre de curiosité mentionnons cette déclaration de ARNOLD (*Die neuentdeckte Lehre der zwölf Apostel*, *Zeitschr. f. Kirchenrecht*, XX, p. 436, cité par SPITTA, *Zur Gesch.*, I, p. 260) : *Der Verfasser vergisst, was er nie und nimmer vergessen durfte, bei den heiligen Abendmahl den Tod des Herrn zu verkünden und die dadurch bewirkte Vergebung der Sünden.*

1. DREWS (*Z. N. T. W.*, 1904, p. 74) suppose que les prières sont empruntées à la tradition, sans préciser s'il s'agit d'une tradition écrite ou orale.

hypothèse très simple. L'auteur a eu sous les yeux un recueil où étaient données deux formules pour l'eucharistie; il a supposé que ces prières entre lesquelles il avait à choisir devaient être récitées toutes les deux et il les aura transcrites l'une après l'autre¹.

XI. « Le dimanche, dit l'auteur de la Didachè au *chapitre 14*, assemblez-vous pour rompre le pain et pour eucharistier. Confessez d'abord vos fautes afin que votre sacrifice soit pur. Que celui qui a un dissentiment avec son frère ne s'assemble pas avec vous avant qu'ils se soient réconciliés, afin que votre sacrifice ne soit pas profané. Car c'est de lui que le Seigneur a dit : Il faut offrir en tout temps et en tous lieux un sacrifice pur car je suis le grand Roi, dit le Seigneur, et mon nom est merveilleux parmi les nations. » Il s'agit ici d'un acte du culte, célébré à jour fixe, le dimanche, par l'église réunie à cet effet. Cet acte consiste dans la fraction du pain et dans l'eucharistie. Ce ne sont pas deux choses différentes mais les deux éléments constitutifs essentiels du même acte. L'absence de toute mention de la coupe ne doit pas être interprétée comme une preuve que la coupe n'y était pas distribuée. L'acte considéré n'est pas seulement cultuel par les conditions de lieu et de temps de sa célébration, mais aussi par le fait qu'il est qualifié de sacrifice. Le terme de *θυσία* est répété à plusieurs reprises, et de la conception de l'acte comme sacrifice, l'auteur déduit la nécessité de la confession préalable des péchés et de la réconciliation. Dans le passage du Sermon sur la Montagne (*Mt. 5, 23-24*) dont l'auteur s'inspire ici, Jésus fait allusion au culte du temple; il y a là la preuve que l'auteur de la Didachè établit un parallèle entre la communion et le sacrifice. Cela résulte aussi du passage de Malachie qu'il cite². On ne peut préciser si cette conception est purement symbolique ou s'il s'agit de quelque chose de plus précis, par exemple de l'idée que les éléments de la communion sont présentés en oblation à Dieu? Peut-être l'auteur n'a-t-il pas une théorie arrêtée sur ce point.

1. Il est d'ailleurs possible que cette combinaison des deux formes de la prière ait été faite avant l'auteur de la Didachè et qu'il se soit borné à emprunter sa formule soit à un rituel écrit, soit à l'usage d'une église.

2. Loofs, art *Abendmahl* (*Kirchenlehre*), dans *R. E.*, I, p. 45.

La confession des péchés et la réconciliation étaient-elles des rites parfaitement constitués, ou bien sommes-nous seulement en présence d'un conseil pratique que l'auteur formule en s'inspirant de la parole du Sermon sur la Montagne? L'absence de toute indication sur la manière dont il faut procéder à cette confession des péchés et à cette réconciliation donne à penser qu'il s'agit d'une condition morale de l'eucharistie plutôt que d'une condition liturgique.

Il faut encore ici insister sur les idées qui ne se trouvent pas dans notre texte. Il n'y est pas fait allusion à l'institution de la communion par Jésus, non plus qu'à une relation quelconque du pain et du corps, du vin et du sang. L'absence de ces deux idées doit être interprétée comme l'indication qu'elles n'étaient pas familières à l'auteur qui n'aurait pas manqué d'en tirer argument pour insister sur le sérieux qui doit être apporté à la célébration de l'eucharistie¹.

XII. Aux *ch. 9* et *10*, nous avons affaire à un acte privé, au *chapitre 14*, à un acte du culte public. L'eucharistie privée peut être célébrée quand et où l'on veut; c'est du moins ce que l'on peut conclure de l'absence d'indications sur ces questions. L'eucharistie publique doit être célébrée le dimanche à l'assemblée des fidèles. L'auteur n'éprouve pas le besoin de préciser les prières qu'il faut employer le dimanche et il ne dit pas que les baptisés seuls peuvent être admis à la communion; il faut en conclure que les abus contre lesquels il veut réagir à propos de l'eucharistie privée ne s'étaient pas produits à propos de l'eucharistie cultuelle. L'eucharistie du dimanche était conçue comme un sacrifice et, à ce titre, précédée de la confession des péchés et de la réconciliation des ennemis, soit comme rite, soit comme condition morale. Rien de tel n'est indiqué pour l'eucharistie privée².

1. DREWS (*Z. N. T. W.*, 1904, p. 76) s'appuie sur le fait que le *chapitre 15* qui traite des évêques est relié au *ch. 14* par le *ὅν* pour en conclure que d'après *Didachè 14* c'est l'évêque qui préside l'eucharistie. La conclusion nous semble un peu hasardée.

2. Nous ne considérons pas comme une différence le fait que l'eucharistie privée est certainement un repas tandis qu'il n'est pas possible d'affirmer avec certitude qu'il en ait été de même de l'eucharistie publique. L'absence d'une indication précise sur ce point peut être toute fortuite.

Ces deux conceptions apparaissent comme deux stades d'une évolution; comment expliquer leur coexistence? L'hypothèse de deux sources auxquelles l'auteur de la Didachè aurait puisé ne résout pas la question, car s'il mentionne deux eucharisties, c'est qu'il y en avait deux dans les églises qu'il connaissait. Il vaut donc mieux admettre que la communion, tout en étant devenue cérémonie publique, subsistait encore comme acte privé¹.

XIII. Quelle place revient à la Didachè dans l'histoire de l'eucharistie? Il n'est pas nécessaire aux *ch. 9* et *10* de distinguer entre la conception de l'auteur et celle de ses lecteurs, car seule une différence d'ordre disciplinaire les sépare. On est frappé au premier coup d'œil de l'analogie qu'il y a entre la fraction du pain de l'église de Jérusalem et l'eucharistie de la Didachè (*9. 10*). Des deux côtés, nous avons un repas véritable que rien ne rattache au dernier repas de Jésus et au souvenir de sa mort. Des deux côtés, on rend grâce à Dieu, comme on le faisait dans les prières de table juives, non seulement pour les aliments, mais encore pour tous les biens spirituels qu'on lui doit, si bien qu'il faudrait, semble-t-il, conclure que l'eucharistie de la Didachè n'est que la reproduction de la fraction du pain de l'église de Jérusalem. Mais ne faut-il pas admettre qu'entre les deux conceptions, des idées différentes ont exercé leur influence? Ce qui donne cette impression, c'est l'ensemble des actions de grâce pour la vie, pour la gnose, pour la sainte vigne de David, c'est aussi la prière pour l'église et l'évidente préoccupation eschatologique. Rien ne permet d'affirmer que toutes ces idées n'aient pas pu être incorporées dans le cadre des prières de table juives; cependant, si l'on rapproche le contenu de ces idées de certaines idées pauliniennes ou johanniques, comme l'idée de l'aliment surnaturel ou du pain de vie, ou comme l'idée de la connaissance qui affranchit et qui donne la vie, on est frappé d'une analogie indiscutable et l'on est conduit à se demander si une conception semblable à la conception johannique ou à la conception paulinienne ne doit pas être considérée comme l'antécédent de la doctrine eucharistique de la Didachè.

1. DREWS, *Z. N. T. W.*, 1904, p. 78.

Une autre raison qui empêche de trouver dans la conception de la Didachè une simple fraction du pain, c'est le rôle qu'y joue l'élément eschatologique. Dans l'eucharistie, les fidèles de la Didachè célèbrent et ce qu'ils ont reçu du Christ, et ce qu'ils attendent encore de lui pour l'achèvement de son œuvre. L'eucharistie de la Didachè paraît ainsi tenir à la fois de la fraction du pain de l'église de Jérusalem, simple repas sans commémoration du Christ, et du type eucharistique créé par Paul, où ce qui domine la cène c'est l'idée des dons que l'on a reçus et de ceux que l'on recevra encore du Christ. Simple fraction du pain par sa forme, l'acte que décrit la Didachè est, par son contenu, une véritable eucharistie.

Quant au rite que règle la Didachè au chapitre 14 il contient, en somme, ce qui est commun à la conception eucharistique d'Ignace et à celle de Clément Romain et par suite ce qui devait être commun à tous les Chrétiens aux environs de l'an 100. L'idée qui domine ici est que la cène joue dans la nouvelle alliance le rôle que le sacrifice jouait dans l'ancienne et qu'elle doit être considérée comme un acte de l'église. Ici, comme chez Clément et chez Ignace, ce qui domine c'est l'intérêt ecclésiastique et disciplinaire.

CHAPITRE III

Ignace d'Antioche.

I. Authenticité et caractère des épîtres d'Ignace. — II. Place de l'eucharistie dans les préoccupations d'Ignace. — III. L'eucharistie et l'unité de l'église. — IV. L'eucharistie aliment d'immortalité. — V. L'eucharistie, chair et sang du Christ. — VI. L'eucharistie et l'évêque. — VII. Le terme de *θυσιαστήριον*. — VIII. La coupe. — IX. Aucune trace de l'idée d'institution. — X. Origine de la conception d'Ignace.

I. La question de l'authenticité des épîtres transmises sous le nom d'Ignace d'Antioche est fort complexe; il est impossible de la traiter à fond ici; nous nous bornerons à adopter les conclusions admises par la majorité des critiques (Lightfoot, Zahn, Harnack), et établies d'une manière qu'on peut qualifier de définitive par Jean Réville¹. D'après ces conclusions, sept épîtres seulement sont authentiques, elles ont été écrites de 110 à 115 environ.

Ces lettres ont un caractère plus pratique que théorique. Penseur médiocre et théologien peu original, Ignace est avant tout homme d'église. Sa préoccupation dominante est de défendre et d'affermir le pouvoir de l'évêque². Toute sa pensée

1. Il est inutile de donner ici une bibliographie de la question ignacienne, on trouvera tout l'essentiel ainsi que la démonstration de l'authenticité des sept épîtres dans l'opuscule de JEAN RÉVILLE, *Etude sur les origines de l'épiscopat : la valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche*, Paris, 1890 (extrait de *R. H. R.*, XXII). Sur la conception eucharistique d'Ignace voir DE GENOUILLAC, *L'Eglise chrétienne au temps de St. Ignace d'Antioche*, Paris, 1905, p. 86 s. et surtout STAHL, *Ignatius von Antiochien* dans *Patristische Untersuchungen*, I, Leipzig, 1901, p. 121-190. On a l'impression en lisant ces études que STAHL déploie trop d'ingéniosité pour trouver l'eucharistie partout chez Ignace. Ainsi, contre l'opinion soutenue par lui (p. 147), il ne nous semble pas que dans *Smyrn.* 6,1 le mot *ἀγάπη* vise l'eucharistie. Le rapprochement dans 6,2 de *ἀγάπη* et du soin des malheureux nous paraît obliger à penser que dans 6,1 il est aussi question de l'amour. De même il ne nous semble pas établi que l'expression *Παύλου συμμύσται* (*Eph.* 12, 2) doive être rapportée à l'eucharistie (contre STAHL, p. 150).

2. Sur la conception ecclésiastique d'Ignace voir J. RÉVILLE, *Origines de l'épiscopat*, Paris, 1894.

est dominée par l'idée de l'église conçue d'une manière très réaliste. L'église n'est pas pour Ignace l'ensemble des fidèles répandus partout sur la terre. Sa pensée ne s'élève pas jusqu'à ce degré d'abstraction. L'église, c'est pour lui l'ensemble des fidèles réunis en un même lieu. Son unité s'exprime et s'affirme dans l'unité de l'évêque. On sent toutefois que l'autorité de l'évêque n'est pas encore universellement reconnue. Ignace ne décrit pas un état de fait, il défend un idéal qui n'est pas celui de tous les Chrétiens de son temps. L'évêque a encore à lutter contre des gens qui ne lui reconnaissent pas l'autorité à laquelle il prétend.

II. Se plaçant ainsi au point de vue pratique de l'église concrète, Ignace reconnaît une grande valeur à l'eucharistie qui est pour lui une manifestation de l'unité de l'église et une occasion d'affirmer la nécessité de l'intervention de l'évêque.

Alors que dans l'épître de Clément nous avons trouvé seulement deux passages où il pouvait être question de l'eucharistie, il y a dans les épîtres d'Ignace, dont l'ensemble forme à peu près les cinq sixièmes de l'épître de Clément, au moins huit passages qui traitent directement de l'eucharistie. Ce qui est plus important encore, c'est la valeur qu'Ignace attribue à cet acte. Un passage est significatif à cet égard, parce qu'il nous apporte, non une vue théorique, mais un témoignage direct sur la place que la communion occupait dans la vie de l'évêque d'Antioche. « Je ne prends pas plaisir, écrit Ignace aux Romains (7, 3), à une nourriture corruptible ni aux jouissances de cette vie. Je veux le pain de Dieu qui est la chair de Jésus-Christ, né de la race de David. Je veux comme boisson, son sang qui est l'agape incorruptible. »

III. L'eucharistie est pour Ignace à la fois la manifestation suprême de l'unité de l'église et un moyen puissant de réaliser cette unité. Aux Ephésiens, Ignace recommande de se réunir plus fréquemment pour l'eucharistie et pour rendre grâce à Dieu¹, et le conseil ainsi donné est motivé par le fait que les réunions fréquentes des fidèles brisent la force de

1. Il résulte de ce rapprochement que l'eucharistie est un moyen de rendre grâce à Dieu.

Satan et que l'accord des Chrétiens détruit sa puissance néfaste (*Eph.* 13, 1).

Ignace insiste à plusieurs reprises sur l'unité de la communion. Il faut que dans l'église il y ait une seule communion à laquelle tous participent¹. « Il faut rompre un seul pain, » écrit-il aux Ephésiens (20, 2). « Il ne faut user que d'une seule eucharistie, » écrit-il aux Chrétiens de Philadelphie (4). La façon dont ce dernier conseil est donné comme un idéal auquel il faut tendre (σπουδάσατε) et non comme une chose qui va de soi, donne à penser que l'unité d'eucharistie n'était pas réalisée. Ignace ne fait pas allusion à des hérésies sur la communion; sa polémique est dirigée contre une pratique qui ne réalisait pas l'unité, sans doute parce qu'elle faisait de la communion un acte privé².

Pour Ignace, la communion est un moyen de faire de l'unité des Chrétiens une réalité mystique. « Il y a, dit-il, une chair... et une coupe pour l'union de son sang » (εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ) (*Philad.* 4). Jean Réville fait justement observer que εἰς ἔνωσιν n'est pas l'équivalent de καθ' ἐνότητά et qu'il faut traduire : « pour faire l'unité du sang du Christ³. » Il y a dans la phrase un peu d'incohérence puisqu'il est question de l'unité du pain de la communion comme moyen, et de l'unité de la coupe comme fin, mais Ignace n'est pas un logicien précis et un théologien rigoureux.

IV. La communion sert d'autre part à donner l'immortalité à ceux qui y participent. C'est chez Ignace qu'on trouve pour la première fois le terme de « remède d'immortalité » qui viendra souvent sous la plume des pères grecs⁴. Il est question dans l'épître aux Ephésiens de « rompre le pain qui⁵ est un

1. Sur l'importance de l'unité de l'église en général voir *ad Magn.* 1, 2.

2. Un passage de l'épître aux *Smyrniotes* (7) confirme notre interprétation. Il y est question de gens qui s'abstiennent εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς. Les deux termes apparaissent ici comme les éléments constitutifs du culte chrétien.

3. J. RÉVILLE, *Origines*, p. 36.

4. Cf. JUSTIN, *Apol.*, I, 66, 2, IRÉNÉE, *adv. Haer.*, IV, 18, 5; V, 2, 2 s.; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dices.* 23; cf. ZAHN, *Ignatius von Antiochen*, Gotha, 1873, p. 605.

5. Nous adoptons le texte δς donné par les manuscrits et adopté par ZAHN et FUNK. LIGHTFOOT corrige en ος d'après l'épître interpolée et la version latine. Avec cette leçon ce serait l'acte de rompre le pain et non le pain qui serait un remède d'immortalité. La nuance n'est pas sans importance. Cf. J. RÉVILLE, *Origines*, p. 35, n. 4.

remède d'immortalité, un antidote pour ne pas mourir mais pour vivre toujours en Jésus-Christ, » φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός (*Eph.* 20, 2). Il faut rapprocher de l'expression qu'emploie ici Ignace le terme d' « agape incorruptible » dont il se sert dans le passage de l'épître aux Romains que nous avons déjà cité (7, 3). Dans ce passage « l'agape incorruptible » s'oppose à la « nourriture de corruption. » Comme celle-ci entretient une vie qui doit périr, nous sommes en droit de penser que l'agape incorruptible donne la vie éternelle. Il ne faudrait pas toutefois attribuer à Ignace une conception magique de la communion. Rien n'exclut complètement une interprétation un peu symbolique de ces expressions. La langue d'Ignace n'est pas assez rigoureuse pour qu'on soit en droit de prendre au pied de la lettre toutes les expressions qu'il emploie.

V. Si l'eucharistie a ainsi un effet quasi-magique, c'est que le pain et le vin¹ qui y sont distribués sont la chair et le sang du Christ.

Le pain de la communion est appelé « le pain de Dieu » c'est-à-dire le pain que donne Dieu (*Eph.* 5, 2), par là il ne faut pas entendre seulement le pain que l'homme doit à la grâce divine, car le pain naturel peut être mangé hors du sanctuaire, il faut entendre le pain mystique. La même expression de « pain de Dieu » se trouve dans l'épître aux Romains où elle est ainsi expliquée : « qui est la chair de Jésus-Christ de la race de David » (*Rom.* 7, 3). Ailleurs, Ignace donne comme preuve de l'unité de l'eucharistie « qu'il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ » (*Phil.* 4). Un texte plus précis se trouve dans l'épître aux Smyrniotes. Il y est question des hérétiques et Ignace s'exprime ainsi : « Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés et que la miséricorde du Père a ressuscitée » (7). La conception réaliste est ici exposée d'une manière qui ne laisse place à aucun doute. La chair à laquelle l'eucharistie est identifiée, c'est la chair qui a souffert et qui a été ressuscitée. C'est la substance

1. Il faut remarquer que nulle part Ignace ne mentionne le vin.

matérielle de la personne du Christ¹. Il ne faut pas demander comment Ignace conçoit cette identité. C'est là une question théologique et philosophique qui ne l'intéresse pas, et qu'il n'était d'ailleurs pas doué pour résoudre². Ignace se borne à affirmer contre les hérétiques que l'eucharistie a un caractère spirituel et surnaturel, mais le seul argument qu'il donne à l'appui de sa thèse c'est que « même ce que vous faites dans la chair est spirituel » (*Eph.* 8, 2)³. Il affirme l'identité du pain et de la chair, il ne se préoccupe pas de dire comment il est possible de la concevoir. Le texte que nous avons cité prouve que l'équation pain-chair n'était pas de celles qui allaient de soi. Ignace connaît des gens qui refusent de confesser cette vérité⁴, et qui s'abstiennent de l'eucharistie. La manière un peu vague⁵ dont il conçoit l'identité de la chair et du pain prouve que nous n'avons pas ici une conception personnelle de l'auteur, mais une formule qui lui vient du dehors et qu'il reproduit sans l'intégrer dans sa pensée. Il la doit, sans doute, à la théologie paulinienne⁶, peut-être aussi, mais moins probablement, à la théologie johannique.

VI. Ignace attache une importance particulière à l'idée qu'il n'y a d'eucharistie véritable et valable, que celle qui est célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. « Réunissez-vous dans une seule foi, écrit-il aux Ephésiens, en Jésus-Christ de la race de David par la chair, fils de l'homme et fils de Dieu, pour obéir à l'évêque et au presbytérat dans une âme pure, rompant le même pain » (*Eph.* 20, 2)⁷. La présence de l'évêque est nécessaire pour qu'il y ait eucharistie véritable : cela est tout naturel puisque, nous l'avons

1. RAÜSCHEN (*Eucharistie und Bussakrament*, p. 3) estime que ce passage ne doit pas être interprété symboliquement; à cause de lui il considère Ignace comme un « guter Zeuge für die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie ». Cf. JOH. HOFFMANN, *Das Abendmahl*, p. 164, s.

2. Il faut aussi observer avec J. RÉVILLE (*Origines*, p. 37) que cette expression « pain de Dieu » peut avoir une portée métaphorique ainsi que le montre le passage *Rom.* 4, 1. « Je suis froment de Dieu, je suis moulu par les bêtes fauves afin que je sois trouvé pain pur du Christ. »

3. STAHL, *Patr. Unters.*, I, p. 146.

4. Nous avons constaté quelque chose d'analogue pour la conception johannique.

5. Voir aussi le passage *ad Trall.* 8, 1 où la foi est identifiée à la chair du Christ et l'amour à son sang.

6. J. RÉVILLE, *Origines*, p. 38.

7. Cf. *Philad.* 4.

vu, l'eucharistie est une manifestation de l'unité de l'église qui n'existe que par l'évêque et par la reconnaissance de son autorité. Ignace formule expressément le principe que l'eucharistie ne peut être célébrée sans l'évêque. Il va même jusqu'à assimiler l'obéissance qu'on lui doit à celle du Christ pour Dieu. « Suivez tous l'évêque comme Jésus-Christ a suivi le Père, suivez le presbytérat comme les apôtres; respectez les diacres suivant le commandement de Dieu. Que personne n'accomplisse en dehors de l'évêque aucun acte de ceux qui se placent dans l'église¹, que l'on considère comme l'eucharistie valable, celle qui est célébrée sous l'autorité de l'évêque ou de son délégué. Que là où est l'évêque soit aussi la masse des fidèles, de même que là où est Jésus-Christ; il n'est permis ni de baptiser ni de faire l'agape en dehors de l'évêque. Mais ce que celui-ci approuve, cela est agréable à Dieu, sûr et solide » (*Sm.* 8).

Il faut considérer comme l'équivalent de cette prescription celle que formule Ignace lorsqu'il dit dans un autre passage : « Que personne ne se trompe. Si quelqu'un n'est pas à l'intérieur du sanctuaire, il est privé du pain de Dieu » (*Eph.* 7, 2). Ce que vise ici Ignace, c'est l'eucharistie privée célébrée en dehors du culte et sans la participation de l'évêque. La formule d'avertissement par laquelle s'ouvre notre texte est particulièrement importante, elle prouve que le principe formulé par Ignace n'était pas admis par tous, mais qu'il y avait des égarés qui pensaient célébrer une eucharistie valable en dehors de l'évêque et qui croyaient manger le pain de Dieu en dehors du sanctuaire. Ainsi dans le milieu d'où proviennent les épîtres d'Ignace, il y a lutte entre les deux tendances que la *Didachè* nous a fait connaître.

VII. Il nous reste à relever quelques points de détail. A propos de l'eucharistie on trouve dans deux passages mention du sanctuaire ou de l'autel *θυσιαστήριον*. Le premier passage est celui de l'épître aux Ephésiens que nous avons cité. Le second se trouve dans l'épître aux Philadelphiens (4). L'unité du sanctuaire ou de l'autel² est invoquée comme

1. Cf. *Trall.* 7, 2.

2. Le mot employé par Ignace a le sens technique de autel mais, dans le passage de l'ép. aux *Ephésiens*, il ne peut signifier que sanctuaire.

preuve de l'unité de l'eucharistie. Le sens même du mot de *θυσιαστήριον* a chez Ignace quelque chose de trop vague¹, pour que, de son emploi à propos de la communion, nous puissions tirer une indication sur la conception de l'eucharistie comme sacrifice; pourtant le rapport entre le culte et l'eucharistie est déjà très net et, si la conception de l'eucharistie-sacrifice n'est pas là, on peut dire qu'elle est en préparation².

VIII. Quand on lit les passages d'Ignace relatifs à l'eucharistie, on constate un fait qu'il faut signaler, alors même qu'il n'est pas possible d'en donner une explication satisfaisante; c'est le peu de place que la coupe occupe dans sa pensée. Non seulement on ne trouve que des termes vagues comme coupe (*Philadelph.* 4), ou boisson (*Rom.* 7), mais encore dans bien des passages, le pain est seul mentionné (*Eph.* 5, 2; 20, 2. *Smyrn.* 7), enfin nous avons déjà signalé que dans un des passages où il est question, à la fois du pain et de la coupe, la même interprétation n'est pas donnée pour les deux éléments. Il paraît difficile d'expliquer des faits par une négligence d'Ignace. Faut-il donc penser que pour lui la coupe avait moins d'importance que le pain? Nous hésiterions à adopter une telle conclusion, car la base sur laquelle elle repose est trop étroite.

IX. Nous relèverons un dernier point. Si Ignace établit une relation entre la communion et la chair du Christ qui a souffert, il n'y a pas trace chez lui de l'idée que la communion a été instituée par le Christ en commémoration de sa personne et de sa mort. Le silence de l'évêque peut être interprété comme une preuve qu'il n'attribue pas une importance considérable à l'idée de l'institution par le Christ³. Si cette idée lui

1. Ignace emploie les termes de *θύειν*, *θυσιαστήριον* à propos de son martyre *Rom.* 2, 4; *θυσιαστήριον* est aussi pour lui une désignation symbolique de l'église cf. *Trall.* 5, 2. *Eph.* 5, 9.

2. JEAN RÉVILLE (*Origines*, p. 39), ne trouve chez Ignace aucune assimilation de l'eucharistie à un sacrifice et il estime ce fait d'autant plus significatif qu'Ignace compare l'église à un autel. Il nous semble que ces termes préparaient au moins la conception de l'eucharistie-sacrifice. RÉVILLE (*l. c.*) remarque avec raison qu'un passage comme *Smyrn.* 7, 1 où, à propos de l'eucharistie, il est question de la « chair du Christ qui a souffert », aurait pu suggérer l'idée d'une relation entre l'eucharistie et la mort du Christ.

3. Il est impossible qu'il l'ignore complètement puisqu'il connaît les épîtres de Paul.

avait été familière, elle lui aurait fourni un argument important à l'appui de sa thèse de prédilection. Dans l'image du Christ instituant la cène, il aurait pu voir une préfiguration de l'évêque qui la célébrait entouré de toute la communauté¹.

X. On ne peut guère admettre qu'Ignace doive beaucoup à la tradition eucharistique que représentent les évangiles synoptiques. Il est probable qu'il s'inspire de la pratique de l'église plus que d'un texte écrit. Il doit davantage, semble-t-il, aux idées pauliniennes. On ne peut, il est vrai, attribuer exclusivement à l'influence de Paul l'idée d'Ignace sur les éléments de la cène, chair et sang du Christ, parce que l'apôtre parle du corps du Christ et non de sa chair. Par contre, l'idée de communion réalisée par la cène est bien une idée paulinienne. Ce qu'Ignace doit surtout à Paul, c'est l'idée de l'unité réalisée par l'eucharistie. Paul avait écrit en passant : « Parce qu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs formons un seul corps car nous avons part au même pain » (*I. Cor. 10, 17*). Cette phrase est devenue le centre de la doctrine eucharistique d'Ignace.

Ce qui est commun à Ignace et au quatrième évangile c'est l'idée que les éléments de la cène sont la chair et le sang du Christ. Mais malgré l'emploi commun du terme de « chair, » il y a une différence importante à noter. Jean parle de la chair en termes très réalistes, mais l'entend dans un sens purement allégorique. Ignace au contraire, pour autant que sa pensée peut être précisée, a une conception réaliste de la chair du Christ. Il parle de « la chair qui a souffert et qui est ressuscitée » (*Sm. 7*). Malgré la terminologie johannique, la pensée paulinienne exerce ici son influence.

Ce qui paraît johannique aussi, c'est l'idée de la nourriture ou du remède d'immortalité. Mais ici encore c'est la formule plus que l'idée qui paraît avoir agi, car l'aliment allégorique de la vie éternelle et le remède quasi-physique d'immortalité, l'antidote contre la mort, sont deux conceptions en réalité fort différentes.

Ainsi le contact entre la pensée johannique et la théologie

1. J. RÉVILLE, *Origines*, p. 39.

d'Ignace est assez extérieur. Ignace n'emprunte guère au quatrième évangile que quelques formules dont il modifie complètement le sens en les reproduisant¹.

L'idée du sacrifice n'est empruntée ni au johannisme ni au paulinisme, elle se trouve chez Clément Romain dont il est peu vraisemblable qu'Ignace ait connu l'épître. Ce devait donc être une idée assez répandue dès les premières années du second siècle.

Il ne paraît pas qu'il y ait dans la doctrine eucharistique d'Ignace des idées nouvelles. On ne peut même pas dire qu'il ait utilisé celles qu'il empruntait à ses prédécesseurs pour des synthèses personnelles. L'originalité de sa pensée eucharistique est du domaine pratique. Ignace a vu dans l'eucharistie une traduction de l'unité de l'église telle qu'il la concevait avec l'évêque à sa tête, et il en a fait une arme de guerre pour défendre sa conception ecclésiastique.

1. Si les épîtres d'Ignace sont antérieures au quatrième évangile, l'emprunt peut avoir été fait à une conception johannique antérieure à la rédaction de l'évangile. On ne peut admettre une relation inverse parce que l'idée de l'unité des fidèles ne joue aucun rôle dans la conception eucharistique du quatrième évangile.

CHAPITRE IV

Les autres Pères Apostoliques.

Dans les écrits des autres pères apostoliques nous ne trouvons rien qui fasse allusion à la communion.

En ce qui concerne l'épître de Barnabas, la chose est sans grande importance: l'épître est une courte exhortation qui ne traite pas, et ne pouvait pas traiter, de tous les points importants de la vie chrétienne. Le silence de l'épître, qui s'occupe des sacrifices de l'Ancien-Testament, permet seulement de conclure que pour son auteur l'eucharistie n'est pas un sacrifice.

Le silence d'Hermas a un peu plus de portée. Cet auteur a un sentiment ecclésiastique assez vif et il est important de noter qu'il ne parle pas de la communion comme acte ecclésiastique. Quand il emploie le terme de sacrifice, il l'applique à l'aumône (*Sim. V, 3, 8*).

SIXIÈME PARTIE

LES AUTRES TÉMOIGNAGES

DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU SECOND SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

Pline le Jeune.

- I. La question de l'authenticité de la lettre de Pline à Trajan. — II. Le fragment sur le repas chrétien fait-il partie du fond authentique? — III. Le sens du témoignage de Pline.

I. Le témoignage de Pline le Jeune, dans sa lettre à l'empereur Trajan, est le seul témoignage non-chrétien que nous ayons sur l'eucharistie primitive. L'authenticité n'en est pas au-dessus de tout soupçon. Il y a là un problème très délicat que nous ne pouvons pas examiner dans tous ses détails, mais dont il faut au moins voir comment il se pose. Pline demande à Trajan des éclaircissements sur la conduite à tenir dans les poursuites contre les Chrétiens. Il déclare d'abord qu'il n'a jamais assisté à des enquêtes contre eux et qu'il ne sait pas comment il faut mener l'instruction et les punir. Il se demande s'il n'y a pas lieu de faire des distinctions suivant l'âge des accusés, et s'il faut punir seulement le *nomen* ou les *flagitia cohaerentia nomini*. Provisoirement il a adopté à l'égard des Chrétiens qui lui étaient déférés l'attitude suivante : il leur a demandé par trois fois, en les menaçant de supplices, s'ils étaient Chrétiens et a fait exécuter ceux qui s'obstinaient. Les citoyens ont été mis à part pour être envoyés à Rome. La sévérité de Pline a provoqué des délations. On a laissé libres ceux qui ont nié être ou avoir été Chrétiens, qui ont invoqué les dieux et l'image de l'empereur et maudit le Christ.

D'autres ont reconnu être Chrétiens mais ont renié, ou bien ont déclaré avoir cessé de l'être depuis plus ou moins longtemps. Tous se sont soumis à la formalité imposée par Pline. Ici se place le fragment de la lettre qui a pour nous un intérêt particulier. Pline a interrogé les renégats et pour confirmer leurs dépositions, a fait mettre à la torture deux diaconesses. Il a appris ceci : « Les Chrétiens avaient coutume de se réunir à jour fixe, avant le lever du soleil et de chanter ensemble un hymne à Christ comme à un dieu, puis de se lier par un engagement sacré (*sacramento*), non en vue d'un crime, mais pour ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, pour ne pas se parjurer ou refuser de restituer un dépôt, qu'après cela ils se séparaient puis se réunissaient à nouveau pour prendre ensemble une nourriture innocente. » Cette coutume avait été abandonnée après l'interdiction des hétéraïes. Pline résume l'impression que lui a laissée son enquête par ces mots : « Je n'ai pas trouvé autre chose qu'une superstition mauvaise et immodérée¹. » Après son enquête Pline a suspendu son instruction pour demander conseil à l'empereur à cause du grand nombre des accusés.

Avec la lettre de Pline, est conservée la réponse de Trajan. L'empereur approuve l'attitude du gouverneur et déclare qu'on ne peut poser de règle absolue de conduite. Il indique pourtant quels sont les principes à observer : ne pas faire de recherches, punir les Chrétiens dénoncés à moins que leur repentance ne soit attestée par une prière aux dieux, ne pas accepter de dénonciation anonyme.

La lettre de Pline et la réponse de Trajan n'ont pas été sans inspirer bien des doutes aux critiques et la question se présente dans des conditions telles qu'on ne peut considérer l'authenticité comme parfaitement établie. Le fait qu'aucun des manuscrits connus ne contient les lettres du *livre X*, peut

1. PLINIE, *epist. X. 96*, 7 s. *Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti, stato die, ante lucem convenire cormenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent : quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque ad capiendum cibum, promiscuum, tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quæ ministrae dicebantur, quid esset veri et per tormenta quaerere.*

être considéré comme fortuit¹, mais l'examen du texte n'est pas de tous points favorable à l'authenticité².

Dès le début, un détail motive le soupçon. Pline déclare qu'il n'a jamais assisté à des poursuites contre les Chrétiens et il demande quelles sont les règles à suivre en pareil cas. De deux choses l'une : ou bien, comme l'indique le mot *soleat*, il y avait une procédure contre les Chrétiens et il est étrange que le gouverneur d'une province où il y avait autant de Chrétiens que la Bithynie ait pu l'ignorer, ou bien il n'y en avait pas et l'on ne voit pas à quoi Pline fait allusion par le mot *soleat*³.

Ce qui vient ensuite n'est pas moins suspect. Comme l'a très bien vu Guignebert, l'idée que ce que l'on punit dans les Chrétiens c'est le *nomen*, est une idée chrétienne⁴. Il y a d'ailleurs contradiction entre la question de Pline et les mesures prises par lui. N'est-ce pas en effet le *nomen* qu'il punit en envoyant au supplice ceux qui s'obstinent à se déclarer Chrétiens ?

Les mots « ... *quorum nihil posse cogi qui sunt re vera christiani*... » ne peuvent avoir été écrits que par un Chrétien, car seul un croyant pouvait faire une distinction entre les Chrétiens d'apparence et les Chrétiens véritables qui pouvaient consentir à sacrifier aux idoles⁵.

Le témoignage des apostats a aussi paru suspect⁶. Ce petit morceau a un parfum chrétien assez accentué, la foi y est présentée sous un jour si favorable qu'on peut difficilement l'attribuer à des renégats. L'objection cependant n'est pas absolue. Les apostats peuvent avoir renié leur foi par lâcheté, mais lui avoir conservé une certaine sympathie ; leur intérêt même les engageait à ne pas la calomnier car on aurait pu les rendre responsables des crimes qu'ils auraient attribués aux Chrétiens. On peut d'autre part relever contre notre passage la contradiction qu'il y a entre ce que Pline rapporte d'après

1. GUIGNEBERT, *Tertullien, Etudes sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901, p. 77.

2. GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 77. Pour tout ce qui suit nous ne faisons guère que résumer l'argumentation de GUIGNEBERT.

3. GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 77 s.

4. GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 82.

5. GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 83 s.

6. GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 84 s.

le témoignage des apostats et le jugement qu'il porte sur ce qu'il a appris en soumettant les diaconesses à la torture. D'un côté, il y a un tableau bienveillant, de l'autre un jugement sommaire et dédaigneux : « superstition difforme et sans mesure. » La contradiction cependant n'est pas certaine car il n'est pas évident que la même chose soit visée dans les deux passages. Le témoignage arraché aux diaconesses peut avoir porté sur la foi, tandis que celui des apostats se rapportait à la vie. Le même homme qui jugeait avec bienveillance les assemblées des Chrétiens peut n'avoir parlé qu'avec mépris d'idées qu'il ne comprenait pas.

Nous arrivons enfin à la conclusion de la lettre. Les indications qu'elle donne sur le nombre des Chrétiens de Bythynie sont sujettes à caution. Si la situation de la religion païenne avait été si gravement compromise que le dit Pline, la question chrétienne se serait posée beaucoup plus tôt et il y aurait eu une procédure arrêtée en cette matière¹. Si la lettre est authentique, cette partie doit avoir été ajoutée ou modifiée par un interpolateur chrétien.

Guignebert estime qu'on ne peut rien tirer de probant de l'étude de la réponse de Trajan². Il nous paraît cependant que les observations qu'il fait et d'autres encore sont nettement défavorables à l'authenticité. La lettre commence par une contradiction formelle : « Il n'y a pas de règle générale, » dit l'empereur, et aussitôt il en formule une. Il n'y a aucune allusion à la situation concrète révélée par la lettre de Pline. Et surtout elle n'ajoute absolument rien à cette lettre dont elle ne fait que paraphraser les termes. La question de l'authenticité de la lettre de Trajan n'a d'ailleurs pour nous qu'une importance secondaire, elle ne résout pas celle de l'authenticité de la lettre de Pline. On pourrait en effet concevoir qu'un copiste n'ait pas voulu laisser celle de Pline sans réponse et ait forgé celle de Trajan.

Il est extrêmement difficile de conclure sur la lettre de Pline. Nous avons vu qu'il y a en tous cas lieu d'admettre quelques interpolations chrétiennes, mais cela suffit-il et le corps de la lettre est-il authentique? Les remarques qui ont été faites nous paraissent trop fortes pour qu'on puisse donner

1. GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 86 s.

2. GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 89.

à cette question une réponse nettement affirmative, elles ne suffisent pas cependant pour autoriser à rejeter complètement l'authenticité. La question est de celles qu'en l'état actuel des textes il faut déclarer insoluble¹. Dans l'hypothèse de l'inauthenticité, on ne peut attribuer une date précise aux deux lettres. Tertullien² les a probablement connues toutes les deux sous leur forme actuelle ou sous une forme voisine, mais on ne peut dire depuis combien de temps elles existaient.

II. Si l'on admet qu'il y a dans la lettre de Pline un fond authentique remanié ou interpolé, le passage relatif au repas commun des Chrétiens doit-il être attribué au fond authentique ou aux remaniements? On ne peut se dispenser de poser la question bien qu'il soit impossible de la résoudre, parce qu'on ne dispose pour le faire que d'un critère purement subjectif. Les phrases par lesquelles Pline caractérise le genre de vie des Chrétiens font exactement la même impression que bien des descriptions d'apologètes. Il semble ainsi que ces lignes aient une origine chrétienne. Mais elles peuvent avoir cet « air chrétien » parce que Pline a interrogé des Chrétiens ou bien parce qu'elles sont une interpolation chrétienne³. Nous pensons donc que sur ce point non plus on ne peut formuler de conclusions précises.

Les résultats de l'examen qui précède nous obligent, d'une part à analyser le témoignage de Pline comme s'il était authentique, et de l'autre à ne faire usage des résultats de cette analyse pour reconstituer l'évolution de l'eucharistie primitive, qu'avec la plus extrême prudence.

III. Le témoignage de Pline ne nous renseigne que sur le côté extérieur de l'eucharistie et non sur la valeur qu'on lui attribuait. Ceci est tout naturel; d'abord les apostats n'ont peut-être pas tout dit. La même raison qui leur a fait présenter sous un jour favorable la religion qu'ils abandonnaient

1. Se prononcent pour l'authenticité de la lettre : AUBÉ, ALLARD, NEUMANN, HARNACK, BOISSIER, RENAN, JEAN RÉVILLE. Admettent que la lettre est, soit inauthentique, soit interpolée : SEMLER, CORRODI, HAVET, VAN MANEN, GUIGNEBERT, DESJARDINS, DUPUY.

2. GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 90 s.

3. GUIGNEBERT, *Tertullien*, p. 94, considère la plus grande partie du fragment comme interpolée.

peut les avoir déterminés à taire ce qui, mal compris, aurait pu être interprété dans un sens défavorable. Pline peut aussi n'avoir retenu que les faits et avoir considéré l'interprétation qu'en donnaient les Chrétiens comme cette *prava et immodica superstitio* à laquelle il lui paraît superflu de s'arrêter.

Pline distingue deux assemblées différentes des Chrétiens. La première a lieu *stato die*, très vraisemblablement le dimanche, avant le lever du soleil. Cette réunion comprend d'abord des hymnes chantées au Christ puis un *sacramentum* c'est-à-dire un engagement de bonne conduite. Ce *sacramentum* ne paraît pas avoir un caractère individuel. Les Chrétiens ne s'engagent pas à se bien conduire chacun quant à soi, mais ils se lient pour le bien comme une association de mal-fauteurs se lie pour le mal. Si nous n'avions pas la phrase qui suit et où il est question du repas commun, il faudrait se demander si ce *sacramentum* n'est pas précisément l'eucharistie.

Le moment de la seconde réunion chrétienne n'est pas fixé ; tout ce qu'on peut dire, c'est que cette seconde réunion est nettement distinguée de la première ; elle devait avoir lieu le soir. De cette seconde réunion nous savons seulement que les Chrétiens y prenaient en commun une nourriture simple et ensuite que cette réunion avait été supprimée après l'édit de Trajan contre les hététaïries. Jean Réville a montré qu'étant donnée l'extension qu'avaient prise dès ce moment-là les communautés chrétiennes, il est peu vraisemblable — et cela pour des raisons matérielles — que cette nourriture simple ait constitué autre chose qu'un simulacre de repas¹. Après l'interdiction des hététaïries, les Chrétiens renoncent à la réunion du soir. Etant donnée la place que l'eucharistie a occupée de bonne heure dans la vie de l'église, il est bien difficile d'admettre qu'elle ait été purement et simplement supprimée ; elle a dû être transformée, peut-être en étant transportée de la réunion du soir à celle du matin. Il est possible qu'elle ait été encore simplifiée à ce moment-là pour pouvoir être incorporée dans le culte matinal² et réduite à une bouchée de pain et à une gorgée de vin.

Peut-être est-il permis de hasarder ici une hypothèse pour

1. J. RÉVILLE, *Les Origines*, p. 31.

2. J. RÉVILLE, *Les Origines*, p. 29.

rendre compte du fait que le *sacramentum* du culte du matin paraît avoir été autre chose qu'un simple engagement moral. Le passage relatif au culte du matin ne viserait pas ce culte tel qu'il était constitué avant la suppression du culte du soir, mais tel qu'il fut célébré après que l'eucharistie y eut été incorporée. Le *sacramentum* serait l'eucharistie conçue ou du moins présentée comme un acte par lequel les Chrétiens se lient pour le bien. La confusion commise par Pline ne serait pas grave. La suppression de l'agape du soir paraît antérieure aux poursuites contre les Chrétiens et par suite la description que les renégats donnent du culte du matin peut parfaitement se rapporter à ce culte tel qu'il fut constitué après que l'eucharistie y eut été incorporée. Les renégats peuvent avoir dit : « Voici quelles sont nos habitudes, autrefois nous avions en outre un repas commun le soir, mais nous y avons renoncé depuis l'interdiction des hétaires, » et Pline peut n'avoir pas soupçonné que la suppression de la réunion du soir avait entraîné une transformation de celle du matin.

La connaissance que le témoignage de Pline nous permet d'acquérir sur l'eucharistie en Bithynie vers 110 est trop fragmentaire pour qu'on puisse préciser quelles relations il y a entre cette pratique et les conceptions antérieures. Nous ne savons pas si l'eucharistie était considérée comme un sacrifice, si elle n'était célébrée que sous la présidence de l'évêque et si les fidèles pensaient y recevoir le corps et le sang du Seigneur.

Le témoignage est précieux parce qu'il nous permet de préciser sur un point le développement de l'eucharistie ; il nous laisse apercevoir en effet ce qui, en Bithynie, et sans doute ailleurs aussi, a motivé le transfert de l'eucharistie du culte du soir à celui du matin¹.

1. J. RÉVILLE, *Les Origines*, p. 29 s.

CHAPITRE II

Justin Martyr.

I. Analyse du témoignage de l'Apologie sur l'eucharistie. — II. L'eucharistie et l'incarnation. — III. La formule eucharistique. — IX. Les données du *ch. 65*. — V. La conception eucharistique de Justin. — VI. Les renseignements fournis par le Dialogue. — VII. Rapport de la conception eucharistique de l'Apologie avec celle du Dialogue. — VIII. L'origine de la conception de Justin. — IX. La nature des éléments eucharistiques chez Justin.

I. Le témoignage de Justin Martyr, sans constituer un traité systématique de l'eucharistie, fournit les éléments d'un tableau assez complet de ce qu'était la cène à Rome vers le milieu du second siècle¹.

La fin de l'Apologie décrit la vie chrétienne. Justin qui a parlé du baptême (61-62) en arrive, après une digression (63-64), à traiter de l'eucharistie; il y consacre les *chapitres 65-66* puis un autre développement au *chapitre 67*. Le début du *chapitre 65* se rattache directement à ce qui avait été dit du baptême. Le néophyte qui vient d'être baptisé est conduit auprès des frères assemblés pour la prière commune (65, 1). Ce rapprochement établit que, pour Justin, il y avait une relation étroite entre le baptême et la cène². Lorsque les prières sont terminées les fidèles échangent un baiser, puis l'eucharistie commence (65, 2). Ce baiser de paix est à la fois la conclusion des prières et l'introduction de l'eucharistie³. L'usage peut avoir été inspiré par cette phrase de la première épître aux Corinthiens : « Saluez-vous les uns les autres d'un

1. Cf. STEITZ, *Die Abendmahlstheorie der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, J. f. d. Th., 1864, p. 429 s. PAUL, *Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr*, J. f. pr. Th., 1886, p. 681 s. WEIZSÄCKER, *Die Theologie der Märtyrer Justinus*, J. f. d. Th., 1865, p. 60 s.

2. JOH. HOFFMANN, *Das Abendmahl*, p. 231.

3. H. VEIL, *Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums*, Strassburg, 1894, p. 97.

saint baiser » (*I Cor. 16, 20*); il répond pour le fond à une exhortation du Sermon sur la Montagne (*Mt. 5, 23 s.*) que la Didachè (*14, 2*) cite aussi à propos de l'eucharistie. Ce qui suit doit être reproduit textuellement : « Ensuite on apporte du pain et une coupe remplie d'eau à celui qui préside. Il les prend et fait monter la louange et la gloire vers le Père de l'univers en invoquant le Fils et le Saint-Esprit. Il prononce une eucharistie développée (εὐχαριστίαν... ἐπὶ πολὺ ποιεῖται) sur ce qu'il nous a jugés dignes de ces biens. Lorsqu'il a terminé les prières et l'eucharistie, le peuple présent l'approuve en disant : « *Amen*, » ce qui signifie « ainsi soit-il. » Lorsque le président a fait l'eucharistie et que tout le peuple s'y est associé, ceux que l'on appelle chez nous diacres, donnent à chacun des assistants, une part du pain et de vin mêlé d'eau eucharistiés et ils en portent aux absents » (*65, 3-5*). Il ressort de ce texte que l'eucharistie n'est pas un acte privé mais un acte public de l'église, et que c'est à l'évêque assisté des diacres qu'il appartient de la présider. L'évêque prononce la bénédiction, les diacres distribuent l'eucharistie¹. Mais l'évêque n'est pas seul à jouer un rôle actif; par deux fois Justin relève l'*amen* du peuple qui confère toute leur valeur aux prières prononcées. On est donc en droit de penser que l'évêque intervient comme représentant de la communauté.

Rien n'indique qu'on se soit servi pour l'eucharistie de formules arrêtées. Tout ce que prouve notre passage, c'est qu'on prononçait deux prières : la première devait être une simple doxologie, la seconde qui porte le nom particulier d'eucharistie devait avoir plus d'importance, puisque c'était elle que le peuple confirmait par son *amen*.

La description du *chapitre 65* était en quelque sorte extérieure; celle du *chapitre 66* précise et explique la portée de l'acte. « Cette nourriture, dit Justin, s'appelle chez nous l'eucharistie. Nul autre ne peut y avoir part que celui qui croit que ce que nous enseignons est la vérité, qui a été lavé par le bain du pardon des péchés et la nouvelle naissance et qui vit suivant les préceptes du Christ » (*66, 1*). Ce principe est exactement celui qui est formulé par la Didachè (*6, 9*). Justin limite

1. La situation que suppose Justin est à peu près celle pour laquelle luttaient Ignace.

l'eucharistie aux seuls baptisés. « Nous ne prenons pas ces choses, dit-il, comme du pain ordinaire ou une boisson ordinaire, mais, de même que notre Sauveur Jésus-Christ incarné eut, par l'action du logos divin¹, de la chair et du sang pour notre salut, de même nous avons appris que la nourriture sur laquelle l'eucharistie a été prononcée suivant une formule de prière qui vient de lui et dont notre chair et notre sang s'alimentent en l'absorbant², (nous avons appris que cette nourriture) est la chair de ce Jésus incarné³ (66, 2). » Comme preuve de son affirmation, Justin donne un récit de l'institution de la cène par Jésus au cours de son dernier repas (66, 3).

II. Le point de départ de l'explication de l'eucharistie est donc l'idée de l'incarnation. Jésus a reçu son sang et sa chair du logos, ils n'ont pas été engendrés comme la chair et le sang d'un autre homme⁴, son sang n'est pas d'origine humaine mais vient de la puissance de Dieu (οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως 32, 9). Commentant la bénédiction de Juda, Justin dit : « Ce n'est pas un homme mais Dieu qui a fait le sang de la vigne, cela signifiait que de même le sang du Christ ne viendrait pas de la semence humaine mais de la puissance de Dieu » (32, 11). A l'acte du logos créateur de la chair et du sang du Christ en répond un autre dans l'eucharistie ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ... οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν. Sans doute, la correspondance n'est pas parfaite et l'on ne peut dire que la formule eucharistique (εὐχῆς λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ) joue, dans ce qu'on pourrait appeler l'incarnation de la chair et du sang du Christ dans le pain et le vin de l'eucharistie, exactement le même rôle que le logos

1. Les mots διὰ λόγου θεοῦ pourraient, à la rigueur, être rapportés à σαρκοποιηθεῖς mais il nous paraît qu'on obtient un sens plus satisfaisant en en faisant une explication de ὃν τρόπον et en rapportant ce membre de phrase à ἔσθην.

2. Nous admettons que Justin pense ici à l'alimentation naturelle de l'homme par le pain et le vin de l'eucharistie et non, comme le pensent STEITZ (*J. f. d. Th.*, 1864, p. 439) et PAUL (*J. f. pr. Th.*, 1886, p. 681), à une nourriture destinée à l'accroissement de l'homme intérieur.

3. Ap. 66, 2. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεῖς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσθην. οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

4. Justin professe nettement l'idée de la naissance virginale de Jésus; voir I, *Apol.*, 33.

joue à la naissance du Christ. Tout ce que dit Justin, c'est que dans l'eucharistie il y a quelque chose qui correspond à l'acte du logos. La correspondance étroite marquée par *ὁν τρόπον... οὕτως* autorise à conjecturer qu'ici aussi, il y a intervention du logos.

III. Le rôle de la formule eucharistique est important. Ce n'est que la nourriture sur laquelle cette formule a été prononcée, qui est la chair et le sang du Christ, de là à conclure que c'est cette formule qui donne aux éléments eucharistiques leur portée véritable et leur nature transcendante il n'y a qu'un pas, mais ce pas, nous l'avons vu, les textes ne permettent pas de penser que Justin l'ait déjà franchi. Sa pensée représente un stade intermédiaire. Justin admet que dans l'eucharistie, le logos intervient pour faire du pain et du vin le corps et le sang du Christ, mais il n'a pas précisé comment il conçoit la relation entre cette action du logos et la formule eucharistique qui vient du Christ¹. Le court récit de l'institution qu'il donne établit, que pour lui, ce qui s'est passé au dernier repas a une valeur normative. La vraie eucharistie est celle qui est célébrée comme le fut celle de Jésus. Ce souci que marque Justin de conformer l'eucharistie à la cène historique permet peut-être de comprendre la valeur qu'il attribue à la formule traditionnelle. C'est parce que seule l'eucharistie célébrée comme celle de Jésus est une eucharistie véritable, que les formules traditionnelles doivent être prononcées pour que le pain et le vin deviennent réellement la chair et le sang du Christ. Justin fait une dernière remarque, c'est que les mauvais démons ont fait une caricature de l'eucharistie dans les mystères de Mithra.

IV. Les premières phrases du *chapitre 67*, sans faire partie du même développement s'y rapportent cependant directement : « Après cela, dit Justin, nous continuons à nous souvenir les uns des autres, et ceux d'entre nous qui possèdent quelque chose viennent au secours de ceux qui n'ont rien » (67, 1). Nous avons ici une affirmation très nette de la solida-

1. Il ne faudrait pas cependant attribuer à Justin l'idée de la transsubstantiation. Cf. WEIZSÄCKER, *J. f. d. Th.*, 1867, p. 98. VEIL, *Justinus*, p. 104.

rité chrétienne présentée comme la conséquence et comme la continuation de la solidarité manifestée dans la cène. Justin ajoute encore que, pour tout ce qu'ils prennent, les fidèles rendent « grâce à Dieu créateur par Jésus son Fils et par l'Esprit saint » (67, 2). Cette formule est celle qui est employée plus haut (65, 3) à propos de l'action de grâce sur la cène, ce qui prouve que l'action de grâce joue un rôle essentiel dans l'eucharistie.

L'eucharistie dont il est question aux *chapitres* 65-66 est celle qui est célébrée après que les néophytes ont été baptisés, et par laquelle ils sont définitivement introduits dans la communauté des fidèles. Le moment où cette eucharistie est célébrée n'est pas précisé ; rien ne prouve qu'on ait, au temps de Justin comme plus tard, choisi de préférence le dimanche pour les baptêmes¹. En tous cas, il s'agit d'une eucharistie célébrée non pas régulièrement chaque dimanche, mais exceptionnellement à l'occasion des baptêmes. Dans le *chapitre* 67, Justin décrivant le culte hebdomadaire parle de l'eucharistie qui était un de ses éléments constitutants.

« Ce jour-là, dit Justin, les fidèles s'assemblent, on lit les souvenirs des apôtres et les prophètes. Après cela le président exhorte les assistants à imiter les belles actions dont on vient d'entendre la lecture, puis tous se lèvent et prient. Après la prière, vient l'eucharistie » (67, 3. 4). La description qu'en donne Justin concorde de tous points avec celle du *chapitre* 65. « Comme je l'ai déjà dit, après que nous avons fini de prier, on apporte du pain et du vin et de l'eau, le président fait monter au ciel des prières et des actions de grâce autant qu'il peut, le peuple s'associe à lui en disant *Amen*, puis a lieu la distribution et la consommation des éléments eucharistiques et l'on en envoie par les diacres à ceux qui sont absents » (67, 2-5). Comme dans la description du *chapitre* 67 Justin vise celle du *chapitre* 65, il faut mettre sur le compte de la plus grande brièveté du *chapitre* 67, que Justin n'indique pas qu'on se sert pour l'eucharistie d'une formule transmise par Jésus lui-même. Justin ajoute qu'après la communion, ceux qui le veulent et qui le peuvent donnent ce qu'ils décident librement et que le produit de cette collecte est consacré

1. Contre VEIL, *Justinus*, p. 96.

à soulager ceux qui sont dans le besoin (67, 6)¹. Ce trait, qui n'est pas mentionné dans la première description de la cène, y est peut-être visé dans l'affirmation relative à la solidarité chrétienne (67, 1). Le chapitre se termine par des indications sur le sens et la valeur du dimanche.

V. Il nous faut essayer de résumer maintenant ce que l'Apologie nous a appris sur l'eucharistie. Pour Justin, elle est au centre de la vie chrétienne, le néophyte ne devient pleinement membre de l'église que lorsqu'il y a participé. Tous les Chrétiens, mais les Chrétiens seuls, y prennent part. Elle est une manifestation de la solidarité des frères entre eux et une action de grâce envers Dieu. Elle apparaît comme un repas purement symbolique². Quelques détails, il est vrai, pourraient faire penser qu'il s'agit d'un véritable repas : ainsi le terme de nourriture (τροφή) qui la désigne (66, 1), ou l'affirmation que les corps sont nourris par le pain et le vin de la cène (66, 2) ; mais ces termes sont symboliques, car du pain et une coupe d'eau mêlée de vin ne pouvaient pas constituer un repas pour un groupe aussi nombreux que devait l'être la communauté de Rome au temps de Justin Martyr³.

L'eucharistie était conçue comme la répétition et la commémoration du dernier repas de Jésus, elle était célébrée en vertu d'une institution expresse du Seigneur.

Ce que le fidèle devait y recevoir, ce n'était pas seulement du pain et du vin, c'était la chair et le sang du Christ créés par la puissance divine, c'était donc un élément divin que l'homme s'assimilait, de là venaient la portée et la signification de l'acte.

1. VEIL (*Justinus*, p. 114 s.) suppose qu'à l'époque de Justin cette collecte avait lieu comme le prescrivent les *Constitutions Apostoliques* (2,25; 7,29) avant la cène et qu'elle servait à acheter les éléments eucharistiques. Cette supposition est toute gratuite et contredite par le fait que la collecte est mentionnée après la cène. VEIL (l. c.) suppose aussi que cette collecte était une transformation de l'habitude des fidèles d'apporter en nature les éléments eucharistiques. Cette hypothèse peut être juste mais rien n'autorise à penser que Justin parle d'une collecte en nature.

2. J. RÉVILLE, *Les Origines*, p. 14. J. HOFFMANN, *Das Abendmahl*, p. 231, contre ANDERSEN, *Das Abendmahl*, p. 84, n. 1. Cette conclusion est encore confirmée par l'analogie que Justin signale entre la cène chrétienne et le sacrement eucharistique.

3. Le fait que l'eucharistie était portée aux absents par les diacres prouve aussi qu'elle n'était pas un repas véritable.

VI. Dans le Dialogue contre Tryphon, Justin fait allusion à l'eucharistie dans trois passages. Dans le premier (41), il est question de l'offrande de fleur de farine prescrite par Moïse (*Lév. 14, 10*) pour la purification des lépreux. Cette offrande a, pour Justin, une valeur prophétique : « Elle est le type du pain de l'eucharistie que Jésus-Christ notre Seigneur a ordonné de célébrer en souvenir des souffrances qu'il a supportées pour purifier les âmes des hommes de tout péché, afin que nous rendions grâce à Dieu qui a créé, à cause de l'homme, le monde et tout ce qu'il contient et qui nous a délivrés de la corruption dans laquelle nous étions nés et qui a anéanti les puissances et les dominations par celui qui, volontairement, est devenu susceptible de souffrir. Cette eucharistie, ajoute Justin, est le sacrifice pur, dont parle Malachie (1, 10-11). » Nous trouvons ici une idée que nous n'avions pas rencontrée dans l'Apologie : c'est que l'eucharistie est une commémoration des souffrances du Christ. Justin la présente comme un sacrifice, mais ce terme ne doit pas être entendu dans un sens réaliste comme il le sera plus tard, car Justin a bien soin de l'opposer au sacrifice juif. Ce qu'il faut retenir, c'est que l'eucharistie a pour Justin une valeur cultuelle en elle-même et non seulement parce qu'elle contient des actions de grâce pour Dieu.

Au *chapitre 70* du même Dialogue, Justin cite cette parole d'*Esaïe* (33, 16) : « Il lui sera donné du pain et de l'eau pure. » Il pense qu'il est question dans cette prophétie « du pain que notre Christ nous a prescrit de célébrer¹ en souvenir de ce qu'il s'est incarné pour ceux qui croient en lui, à cause desquels il est devenu susceptible de souffrir, et de la coupe qu'il nous a ordonné de célébrer dans l'eucharistie en commémoration de son sang. »

Enfin au *chapitre 117*, il est encore question de l'eucharistie à propos du passage de Malachie déjà cité au *chapitre 41* : « Dieu déclare accepter tous les sacrifices offerts en ce nom, c'est-à-dire ceux qui sont offerts sur l'eucharistie du pain et de la coupe célébrée en tous les lieux de la terre par les Chrétiens. » Un peu plus loin, Justin ajoute que « seules les

1. ποιεῖν a ici le sens de célébrer et non de sacrifier. Il en est de même dans *Mt. 26, 18*, cf. JEAN RÉVILLE, *Les Origines*, p. 8, n. 1.

eucharistiques et les prières offertes par des gens dignes sont des sacrifices parfaits et agréables à Dieu. Ces sacrifices-là seuls les Chrétiens ont reçu par tradition ordre de les célébrer dans la commémoration qu'est leur nourriture solide et liquide par laquelle ils commémorent les souffrances qu'à cause d'eux a supportées le Fils de Dieu. » Ici encore, nous rencontrons l'idée de l'eucharistie sacrifice et même de l'eucharistie seul sacrifice agréable à Dieu et d'autre part, l'idée de l'eucharistie commémoration des souffrances du Christ.

VII. Ce que le Dialogue nous permet d'ajouter au tableau que nous avons tracé d'après l'Apologie, c'est d'abord que l'eucharistie est le seul sacrifice véritable décrit à l'avance par l'Ancien-Testament, c'est ensuite l'idée qu'elle est une commémoration des souffrances du Christ. L'absence de la première de ces idées dans l'Apologie qui s'adresse à des païens n'a rien de surprenant. L'omission de la seconde y est moins naturelle. Dire que Justin n'expose pas cette idée dans l'Apologie parce qu'elle n'a pour lui qu'une valeur secondaire ne suffit pas, car dans les trois passages du Dialogue où il est question de l'eucharistie, Justin s'arrête à l'idée de la commémoration des souffrances. L'hypothèse d'une évolution dans la pensée de Justin entre l'Apologie et le Dialogue n'est guère plausible. Deux explications pourraient être tentées. La première consisterait à admettre que c'est avec intention que Justin ne présente pas dans l'Apologie l'eucharistie comme une commémoration des souffrances du Christ, parce qu'il lui répugnait d'exposer à des païens le sens profond du mystère chrétien. L'autre explication consisterait seulement à penser qu'au moment où il écrit le Dialogue, Justin est sous l'influence plus directe du texte de la première épître aux Corinthiens. Ces explications ont un caractère beaucoup trop hypothétique pour qu'on puisse nettement se prononcer entre elles.

VIII. La question de l'origine de la conception eucharistique de Justin se présente dans des conditions assez simples : pour lui l'eucharistie est un rite institué par Jésus lui-même, comme les apôtres l'ont raconté dans leurs souvenirs, la conception de Justin s'appuie donc largement sur la tradition de

l'église. Cette tradition est celle qui se trouve dans les récits des évangiles ou dans des récits analogues. C'est aussi celle de Paul puisque, comme lui, Justin fait de l'eucharistie une commémoration des souffrances du Christ. La pratique eucharistique attestée par Justin présente sur un point important une analogie sérieuse avec celle que nous fait connaître la Didaché (nécessité de la réconciliation des adversaires avant la célébration de la cène); elle suppose la polémique d'Ignace en faveur de l'influence prépondérante de l'évêque.

L'interprétation théologique de la cène que donne Justin ne s'inspire pas du paulinisme, comme pourrait le faire croire la conception de l'eucharistie, commémoration des souffrances du Christ, elle se rapproche plutôt de l'interprétation de Jean et de celle d'Ignace, sans qu'on puisse dire pourtant qu'elle dépende directement de l'une ou de l'autre¹. Justin ne voit pas dans la communion un moyen de s'unir au Christ souffrant et mourant. C'est plutôt le Christ dans son essence divine qui est présent dans la cène et qui se communique aux hommes. La chair et le sang qui leur sont donnés n'ont pas leur origine dans l'humanité, mais dans le divin, ils sont créés par le logos divin. C'est comme chez Jean et chez Ignace l'idée du *φάρμακον ἀθανασίας*.

IX. Il nous faut examiner encore une question que nous avons laissée de côté pour ne pas embarrasser notre exposé, c'est celle de la nature des éléments eucharistiques chez Justin. Harnack a soutenu que Justin célébrait la communion avec de l'eau et non avec du vin. L'argumentation qu'il présente est la suivante : La bénédiction de Juda (*Gen. 49, 8-12*) est citée à sept reprises par Justin; cinq fois (*Dial. 52. 54. 63. 76. I. Apol. 32*) elle est commentée sans qu'il soit fait allusion à la cène, alors que l'expression « il lavera sa robe dans le vin, dans le sang de la vigne » devait, semble-t-il, suggérer tout naturellement l'idée du vin eucharistique². Dans deux passages seulement *Dial. 69 (I. Apol. 54)* il en va autrement et l'on trouve la mention du vin. Mais Harnack

1. Une première preuve de ce fait est que Justin parle de *σῶψ* et non de *σῶμα*.

2. HARNACK. *Brod und Wasser*, p. 126 s.

pense qu'elle provient d'une correction malheureuse des copistes qui ont introduit οἶνος au lieu de ὄνος¹.

Conduit par le texte qu'il cite à établir un parallèle entre le Christ et Bacchus, Justin fait intervenir du côté de Bacchus l'invention du vin et le rôle joué par l'âne dans les mystères; comme éléments correspondants dans l'histoire de Jésus, il cite l'ânon sur lequel Jésus entre à Jérusalem, et, non pas le vin de la communion, mais la vigne à laquelle cet ânon était attaché².

Il n'y a que trois passages de l'Apologie où Justin, parlant des éléments de la cène, semble présenter le vin comme l'un d'eux. Dans un de ces passages l'expression employée ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος est étrange, car le κράμα est déjà par lui-même un mélange d'eau et de vin, aussi Harnack est-il porté à penser que les mots καὶ κράματος qui manquent dans le *codex Ottobianus* doivent être considérés comme une glose³. Comme Justin (*I. Apol.* 66) rapproche de la communion les mystères de Mithra où il y a du pain et une coupe, Harnack pense que dans les deux autres passages, les mots καὶ οἶνου et καὶ οἶνος doivent être rayés⁴. Justin n'aurait donc connu que l'eau comme élément eucharistique. Comme confirmation de ce fait, Harnack établit que l'usage de célébrer la communion avec de l'eau a été beaucoup plus répandu qu'on ne le pense d'ordinaire⁵.

L'argumentation de Harnack est plus spécieuse que probante. Accordons, comme beaucoup de critiques semblent aujourd'hui disposés à le faire⁶, que la correction de Harnack dans *I. Apol.* 54 et *Dial.* 69 soit légitime, et qu'effectivement dans aucun des sept passages, où il cite la bénédiction de Jacob, Justin n'ait donné de ce texte une interprétation eucharistique. Le fait ne serait probant contre l'emploi du vin dans la cène que si l'interprétation eucharistique s'impo-

1. HARNACK, *Brod und Wasser*, p. 128.

2. HARNACK, *Brod und Wasser*, p. 129.

3. HARNACK, *Brod und Wasser*, p. 130.

4. HARNACK, *Brod und Wasser*, p. 131.

5. HARNACK, *Brod und Wasser*, p. 117 s.

6. La leçon avait été déjà proposée par OTTO, *Corpus Apologetarum*, I. 1², p. 128, I. 2², p. 238. Elle est adoptée par ZAHN, *Brod und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, Erlangen, Leipzig, 1892, p. 11. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 220. FUNK, *Die Abendmahls-elemente bei Justin*, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, p. 282. L'opinion contraire est soutenue par VEIL, *Justinus*, p. 86, et par KRÜGER, *Z. N. T. W.*, 1906, p. 136 s.

sait absolument. Or, Zahn a montré que c'est si peu le cas, que non seulement Justin mais encore Irénée¹, Clément d'Alexandrie², Hyppolyte³, Origène⁴, citent la bénédiction de Juda sans la mettre en relation avec la cène⁵.

Le premier argument de Harnack n'est donc pas convaincant, passons à l'examen du second : Jülicher fait observer qu'il ne convient pas d'attribuer trop d'importance au fait que Justin cite comme parallèle de la cène chrétienne le sacrement mithriaque, dans lequel intervient une coupe d'eau. Entre les deux choses, il y a seulement une analogie générale, qui ne porte pas sur tous les détails des rites⁶. Dans le passage du *chapitre 65* où il est question d'une coupe ὕδατος καὶ κραμάτων, Jülicher ne croit pas devoir, comme le propose Harnack, supprimer les mots καὶ κραμάτων. L'omission de ces mots dans le *codex Ottobianus* s'explique par une inadvertance du copiste trompé par la terminaison semblable de ὕδατος et de κραμάτων⁷. La mention, un peu étrange au premier abord, de l'eau à côté du κραμα qui est déjà par lui-même un mélange d'eau et de vin, s'explique par le souci qu'a Justin de ne pas donner occasion à des calomnies contre la sobriété des Chrétiens⁸. Funk et Duchesne⁹ font aussi observer que κραμα a pris dans le grec vulgaire, le sens de vin au lieu de celui de vin mélangé d'eau.

Quand on admet ainsi que la leçon κραμάτων doit être maintenue contre le témoignage de *codex Ottobianus*, il ne peut plus être question de rayer comme apocryphe la mention du vin dans les deux autres passages de l'Apologie. Il n'y a donc pas de raison de mettre en doute que pour Justin les éléments eucharistiques aient été le vin et le pain¹⁰.

1. IV, 10. 2.

2. *Paed.*, I, 15, II, 20. 47.

3. *De Antichristo*, c. 7-11 *ed.* LAGARDE, p. 5 s. cf. *Fragm.*, p. 130.

4. *Hom. XVII in genesim*, 6-8, DELARUE, II, 108 s.

5. ZAHN, *Brod und Wein*, p. 7 s. Cf. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 218. VEIL, *Justinus*, p. 99.

6. ZAHN, *Brod und Wein*, p. 14.

7. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 221. Cf. ZAHN, *Brod und Wein*, p. 14.

8. JÜLICHER, *Zur Gesch.*, p. 221. VEIL, *Justinus*, p. 98. ZAHN, *Brod und Wein*, p. 15.

9. FUNK, *Abendmahlselemente*, p. 286. DUCHESNE, *Bull. crit.*, 1891, p. 282. Cf. BATIFFOL, *art. Aquariens*, *D. A.*, I, col. 2653 s.

10. L'hypothèse de HARNACK n'a guère été accueillie que par BRANDT (*Die evang. Gesch.*, p. 293, n. 2) et, avec quelques réserves, par O. HOLTZMANN (*Z. N. T. W.*, 1904, p. 116 s.).

CHAPITRE III

Inscriptions et monuments figurés.

I. Les inscriptions antérieures à 150. — II. L'inscription de Pectorius d'Autun. — III. Les peintures des Catacombes.

Les textes littéraires ne sont pas les seuls que nous devons consulter; à côté d'eux, il convient d'examiner si les inscriptions et les monuments figurés peuvent fournir quelque indication sur les origines et l'histoire ancienne de l'eucharistie.

I. Parmi les inscriptions qui nous viennent de la primitive église, il en est peu qui soient datées d'une manière précise, il en est moins encore qui puissent être rapportées avec certitude à la période qui nous intéresse, c'est-à-dire à celle qui va des origines jusqu'à 150 environ. Dans les *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* de J.-B. de Rossi¹, on ne trouve que trois inscriptions datées antérieures à 200. Aucune des trois ne se rapporte à l'eucharistie. Dom Leclercq, qui a recueilli avec infiniment de soin tous les fragments qui, de près ou de loin, peuvent avoir quelque intérêt liturgique, ne donne dans ses *Monumenta Ecclesiae liturgica*² que quatre inscriptions gravées dans la période qui nous occupe. Trois d'entre elles ne contiennent aucune allusion à la communion³. La quatrième, découverte à Rome, est une épitaphe qui date de 100 à 130. La dernière ligne de cette inscription est formée par les mots KARE et VALE entre lesquels sont gravés deux pains et deux poissons⁴. Il n'est sans doute pas illégi-

1. J.-B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, Romae, 1861, t. I.

2. *Monumenta Ecclesiae Liturgica ediderunt et curaverunt. FERNANDUS CABROL et HENRICUS LECLERCQ*, I. *Reliquiae liturgicae vetustissimae, sectio prima*, Parisiis, 1900-1902 (*M. E. L.*).

3. *M. E. L.*, n° 2825, 2875, 4169.

4. *M. E. L.*, n° 2855. DE ROSSI, *La Roma sotteranea cristiana descritta et illustrata*, Roma, 1864, I, p. 186.

time de voir dans ces représentations un symbole de l'eucharistie. Mais il n'y a là, on le voit, rien de plus qu'une simple allusion. L'inscription ne nous apprend rien de précis, elle atteste seulement que, pour celui qui l'a composée, l'eucharistie était au centre de la vie chrétienne puisque le symbole qui la représente est employé comme symbole de la foi chrétienne elle-même. Elle nous atteste encore que l'eucharistie était entourée d'un certain mystère, puisqu'il y est seulement fait allusion par voie de symbole. Il ne faudrait pas, il est vrai, trop insister sur ce point, étant donné le mystère dont les circonstances obligeaient les Chrétiens à entourer la mention de leur foi dans leurs épitaphes.

II. Etant donnée la très grande difficulté qu'il y a à dater les monuments épigraphiques du christianisme primitif, il nous paraît nécessaire de mentionner ici une inscription qui appartient à une époque postérieure, mais qui semble être, en partie au moins, la reproduction d'un texte plus ancien. Nous voulons parler de l'inscription de Pectorius d'Autun.

Cette inscription se compose de sept fragments découverts à Autun en 1839; elle présente quelques lacunes mais le texte peut en être assez facilement reconstitué. Voici la lecture qu'en donne Pohl et qui est adoptée par de Rossi¹.

Ἰχθύος ο[ὐρανίου θε]ῖον γένος, ἡτορι σεμνῶ
Χρῆσε λαβῶ[ν πηγῇ]ν ἄμβροτον ἐν βορέτειος
Θεσπεσίων ὑδάτ[ω]ν. τὴν σὴν. φίλε, θάλπειο ψυχ[ὴν]
Ὅδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης.

5 Σωτῆρός ἀγίων μελιτδεά λάμβαν[ε βρωσιν],

Ἐσθιε πιν[άω]ν, ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.

Ἰχθύϊ γό[ρταξ'] ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτηρ.

Εὐ εὖδοι μ[ή]τηρ, σὲ λίταζομε, φῶς τὸ θανόντων.

Ἀσχανδισ [πάτ]ηρ, τόμῳ κε[χα]ρισμένε θυμῷ,

10 Σὺν μ[ήτηρ] γλυκερῇ καὶ ἀδελφει]οῖσιν ἐμοῖσιν,

Ἰχθύος εἰρήνη σέυ] μνήσσο Πεκτορίουο

1. M. E. L., 2826. DE ROSSI, I. C. V. R., II, p. XIX-XXIV. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle*, Paris, 1856, I, p. 8-14. O. POHL, *Das Ichthys-Monument von Autun*, Berlin, 1880. Une traduction de l'étude de POHL a paru sous ce titre : *L'Inscription autunoise de l'Ichthys*, traduit de l'allemand par JOSEPH DECHELETTE, *Mémoires de la Société Éduenne*, Autun, MDCCCCL, t. XXIX. On trouvera le texte de l'inscription et toute la littérature qui s'y rapporte à l'article *Autun*, de DOM LECLERCQ, dans *D. A.*, I, col. 3194 s. Cf. RAUSCHEN, *Mon. euch.*, p. 49 s.

Voici la traduction que dom Leclercq donne de cette pièce : « Race céleste du poisson divin, fortifie ton cœur puisque tu as reçu au milieu des mortels la source immortelle de l'eau divine. Très cher, réjouis ton âme par l'eau toujours jaillissante de la sagesse qui donne les trésors. Reçois ce mets doux comme le miel du Sauveur des saints, mange avec délices tenant le poisson dans tes mains.

Rassasie-toi avec le poisson, je le souhaite, mon maître et Sauveur, lumière des morts, je te supplie, donne un doux repos à ma mère.

Ascandius, ô père bien-aimé de mon cœur, avec ma douce mère et mes frères, dans la paix du poisson, souviens-toi de Pectorius. »

Les lectures différentes proposées par plusieurs épigraphistes ne doivent pas nous arrêter, à l'exception de deux, d'ailleurs peu importantes. On a proposé à la première ligne de rétablir $\alpha\gamma\iota\omicron\nu$ au lieu de $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$, qui est la conjecture de Pohl¹. A la seconde ligne on a voulu lire $\zeta\omega\eta\gamma$ au lieu de $\pi\eta\gamma\eta\gamma$ ². Il n'y a d'argument décisif ni pour ni contre aucune de ces deux lectures, c'est affaire d'impression subjective de les adopter ou de les rejeter.

L'építaphe paraît formée de deux fragments de caractère différent : les six premières lignes forment trois distiques, les vers 7 à 10 sont hexamètres, le rythme de la dernière ligne est incertain³. La langue de la première partie de l'inscription est très pure, tandis que la seconde moitié contient des fautes grossières telles que $\lambda\iota\lambda\alpha\iota\omega$ pour $\lambda\iota\lambda\alpha\iota\omicron\mu\alpha\iota$, $\Pi\epsilon\kappa\tau\omicron\rho\iota\omicron\nu\omicron$ pour $\Pi\epsilon\kappa\tau\omicron\rho\iota\omicron\iota\omicron$, des formes de basse grécité comme $\mu\eta\gamma\sigma\epsilon\omicron$ pour $\mu\eta\gamma\sigma\theta\eta\tau\iota$ ⁴.

L'unité de la petite pièce formée par les six premiers vers est établie en outre presque matériellement par le fait que ces six vers forment un acrostiche sur le mot ΙΧΘΥΣ Ε . Le poisson, on le sait, est le symbole du Christ; quant à la lettre E il faut y voir sans doute l'initiale du mot ΕΑΠΙΣ ⁵. Les essais

1. KIRCHHOFF, *G. I. G.*, IV, p. 582. A. LEBÈGUE, *Inscriptiones Galliae christianae*, dans G. KAIBEL, *Inscriptiones Galliae*. Berolini, 1890, n° 2525.

2. LENORMANT, ROSSIGNOL et d'autres, cités par DOM LECLERCQ, *D. A.*, I, col. 3195.

3. DOM LECLERCQ, *D. A.*, col. 3196. — 4. *Id.*, 3198.

4. DE ROSSI, *I. C. V. R.*, II, p. XX, DOM LECLERCQ signale (*D. A.*, I, col. 3197) une pièce qui porte en marge ΙΧΘΥΣ Ν c'est-à-dire ΝΙΚΑ. Cela autorise à penser que la petite pièce formée par les lignes 1-6 est complète.

tentés pour faire entrer les lignes 7 à 11 dans l'acrostiche ont échoué.

L'emploi de la langue grecque et le caractère général de l'inscription autorisent à mettre Pectorius en rapport avec la communauté asiaticque établie à Lyon dans la seconde moitié du deuxième siècle¹. Les indications paléographiques donneraient comme date de l'inscription la fin du second ou le commencement du troisième siècle².

Le marbre d'Autun a donc été gravé à une époque postérieure à celle qui nous occupe, mais il est un fait dont il faut tenir compte. Nous avons vu que l'inscription se compose de deux éléments nettement distincts : 1° une petite pièce théologique (1-6) ; 2° une épitaphe funéraire (7-11). L'auteur de l'inscription, Pectorius, a donc, vers l'an 200 à peu près, utilisé pour composer l'épitaphe de ses parents une petite pièce qui existait déjà. Qu'était-ce que cette petite pièce ? formule liturgique, fragment d'un hymne antique ou simple composition littéraire, il est impossible de le décider³. Il est bien difficile aussi de fixer une date à la composition de ce petit morceau. Dom Leclercq essaye de tirer une indication du terme de Σωτήρ ἁγίων qu'on lit à la cinquième ligne, il fait remarquer que ce terme nous ramène à l'âge apostolique et que nous ne connaissons pas d'exemple dans l'archéologie grecque chrétienne de l'emploi du terme de « saints » pour désigner les fidèles vivants, ce qui invite à faire remonter très haut la pièce acrostiche⁴. L'observation du savant bénédictin est juste, mais elle nous paraît fournir une base trop étroite pour supporter une conclusion aussi importante que celle qu'il en veut tirer et cela d'autant plus qu'il ne serait nullement impossible d'interpréter Σωτήρ ἁγίων dans le sens de « Sauveur des saints qui sont déjà morts. » L'observation de Dom Leclercq ne fournit donc aucune indication utile sur la date de la petite composition recueillie par Pectorius. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, l'inscription datant d'environ 200, la petite pièce a dû être composée au cours du second siècle ; préciser davan-

1. DOM LECLERCQ, *D. A.*, I, 3497.

2. *Id.*, 3498.

3. Sur les diverses explications proposées, voyez DOM LECLERCQ, *D. A.*, col. 3498.

4. *Id.*, 3498.

tage est impossible. Le fait que cette pièce peut tomber dans la période que nous étudions nous oblige à examiner les renseignements qu'elle nous apporte.

On pourrait penser, au premier abord, que les quatre premières lignes où le lecteur est exhorté à se fortifier par les eaux immortelles qui jaillissent parmi les mortels se rapportent au baptême; il nous semble pourtant qu'il est plus naturel d'interpréter ces lignes comme une allusion à l'eucharistie. La pièce s'adresse à des Chrétiens : « Race divine (ou sainte) du poisson céleste; » ils pourraient être invités à se réjouir ou à se souvenir de l'eau de leur baptême, non à en user. Les mots $\chi\rho\eta\sigma\epsilon\ \lambda\alpha\beta\omega\nu$ indiquant un usage actuel que les Chrétiens font de cette eau, il ne peut être question que de l'eucharistie. Il resterait à déterminer si l'eau est ici symbole du vin eucharistique ou si le cercle d'où provient notre morceau célébrait l'eucharistie avec de l'eau. La question ne peut être résolue avec certitude, mais le caractère symbolique de tout le morceau rend très possible la désignation du vin eucharistique par l'eau. Il y aurait un parallèle à ce symbolisme dans la désignation du pain par les mots $\mu\epsilon\lambda\iota\theta\epsilon\acute{\alpha}\dots\ \beta\rho\omega\sigma\iota\nu$ ¹.

« Prends, dit le texte, l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints, mange-le avec délices tenant le poisson dans tes mains; » l'aliment doux comme le miel et le poisson désignent certainement le même objet, c'est-à-dire le pain eucharistique, corps du Christ. Le fidèle le tenait en main pendant qu'il le consommait. Si ce n'était pas trop presser le sens des termes, on pourrait peut-être trouver ici une indication utile à recueillir : c'est que le fidèle qui communiait ne recevait pas seulement un fragment insignifiant de pain, mais un morceau assez considérable pour pouvoir être tenu en main pendant qu'on le mangeait.

L'inscription atteste encore la place centrale que la communion occupait dans la vie des Chrétiens et le voile dont on la couvrait aux yeux des non-initiés.

Les renseignements les plus intéressants que nous trouvons dans notre texte concernent la valeur attribuée à la communion; elle est un aliment divin qui donne à ceux qui le

1. Aussi est-ce avec raison que HARNACK ne mentionne pas ce texte parmi ceux qui établissent l'usage de la communion avec de l'eau.

reçoivent l'immortalité, elle réjouit l'âme et fortifie le cœur, elle procure les trésors spirituels et en même temps elle est plus douce que le miel¹.

III. Les renseignements que nous fournissent les peintures des catacombes sont moins nombreux encore que ceux que nous avons tirés des inscriptions.

Au cours du deuxième siècle on ne trouve que quelques représentations symboliques de l'eucharistie, poissons, cistes remplis de pain, agneau bondissant autour d'un vase de lait², et une fresque représentant la fraction du pain. De Rossi attribue au premier siècle ou tout au commencement du second, deux peintures du *cubiculum* de la crypte de Lucine³. L'une qui est figurée deux fois, de part et d'autre d'un motif central aujourd'hui disparu, représente un poisson vivant qui fend l'eau et porte sur son dos une corbeille remplie de pains entre lesquels on aperçoit quelque chose de rouge qui paraît être un récipient en verre contenant du vin⁴. Jérôme faisant allusion quelque part à l'acte de « porter le corps du Christ dans une corbeille d'osier et son sang dans un vase de verre⁵, » on est sans doute autorisé à voir, dans la peinture de la crypte de Lucine une représentation de l'eucharistie, la plus ancienne probablement, dit P. Allard⁶.

L'autre peinture qui date de la même époque représente un vase de lait entre deux brebis⁷.

Les renseignements que fournissent ces deux peintures se réduisent à peu de chose; elles attestent l'usage de l'eucharistie; la première, en faisant porter les éléments eucharistiques par le poisson, prouve en outre qu'on établissait une relation directe entre ces éléments et la personne du Christ.

1. Nous ne parlons pas de l'inscription d'Abercius qui, de l'avis des critiques les plus compétents (DE ROSSI, *I. C. V. R.*, II, p. XVII s. ZAHN, *R. E.*, II, p. 315. DOM LECLERCQ, art. *Abercius*, *D. A.*, I, col. 77) a été gravée à la fin du II^e siècle. Le caractère chrétien de ce monument ne nous paraît d'ailleurs pas établi. On trouvera la littérature relative à cette question dans l'article de DOM LECLERCQ.

2. DOM LECLERCQ, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, I, p. 107.

3. DE ROSSI, *Rom. Sot.*, I, p. 350.

4. DE ROSSI, *Rom. Sot.*, I, p. 349, reproduction, tav. VIII.

5. JÉRÔME, *Ep. ad Rusticum*, 125.

6. ALLARD, *Rome souterraine*, traduit de l'anglais, d'après J. SPENCER, NORTHCOTE et W.-R. BROWNLOW, Paris, 1872, p. 323.

7. DE ROSSI, *Rom. Sot.*, I, p. 349 et tav. XII.

On rapporte encore au deuxième siècle¹ une fresque de la « *Capella greca* » du cimetière de saint Priscille dénommée la « *Fractio panis*²; » cette peinture représente la multiplication des pains sous la forme d'un repas auquel prennent part sept convives. Sur la table deux assiettes contiennent l'une cinq pains, l'autre deux poissons, il y a en outre une coupe. On voit quatre corbeilles à gauche et trois à droite³. Dans cette fresque la multiplication des pains paraît conçue comme une préfiguration allégorique de l'eucharistie⁴. Il n'y a pas lieu de mettre en doute que la « *fractio panis* » de la « *Capella greca* » se rapporte à l'eucharistie, mais elle ne contient aucun détail qui puisse nous éclairer sur la conception que se faisait de cet acte l'auteur de la peinture⁵.

1. J. WILPERT (*Fractio panis, la plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la « Capella greca. »* Paris, 1896, p. 29), attribue ces peintures « sans aucune hésitation possible au premier tiers du II^e siècle ». DOM LECLERCQ (art. *Agape*, *D. A.*, I, col. 797 s.) parle seulement du II^e siècle sans préciser davantage.

2. On en trouvera une description dans WILPERT (*F. P.*, p. 81 s.) et une reproduction dans le même ouvrage (pl. XIII-XIV). DOM LECLERCQ en donne une autre reproduction moins bonne dans *D. A. I.*, col. 799 s.

3. Ces détails prouvent que la fresque représente la multiplication des pains et non un simple repas. Cf. WILPERT, *F. P.*, p. 15.

4. WILPERT, *F. P.*, p. 9 s.

5. L'interprétation que DOM LECLERCQ donne de ce monument sera discutée à propos de l'agape.

CONCLUSION

I. Jésus. — II. La primitive église. — III. L'apôtre Paul. — IV. Le début du second siècle. — V. La transformation du repas réel en simulacre de repas. — VI. Justin Martyr. — VII. Les causes de l'évolution de l'eucharistie.

I. Jamais Jésus ne s'est préoccupé d'organiser le groupe de ses amis d'une manière qui lui permit de subsister et même de s'étendre après sa mort. Il ne paraît pas, en effet, avoir pensé que les siens dussent être longtemps abandonnés à eux-mêmes. Convaincu que la fin des temps était proche, il était persuadé qu'un très court espace de temps s'écoulerait entre le moment où il serait enlevé à ses amis et celui où, Messie glorieux, il reviendrait à eux sur les nuées du ciel.

Quand Jésus vit la crise imminente, quelques heures à peine avant le moment où il allait tomber entre les mains de ses ennemis, il se mit à table avec ses disciples, comme il avait coutume de le faire. Comme d'habitude il rompit le pain et bénit la coupe et, voulant donner à ses amis un dernier enseignement, il se servit de ce qu'il avait devant lui pour leur faire comprendre, par une image concrète et saisissante, qu'il allait être séparé d'eux et que quelque fût le sort qui l'attendait, il l'accepterait, ainsi qu'il avait tout accepté, comme voulu de Dieu. En disant : « Ceci est mon corps, » Jésus dit à ses disciples : « Je suis prêt à mourir pour vous, comme j'ai vécu pour vous afin de faire de vous des hommes qui se préparent à entrer dans le Royaume quand il viendra. » Ce qui domine la cène, c'est moins l'idée de la souffrance, de la séparation, de la défaite apparente que celle du triomphe attendu, de l'avènement imminent du Royaume de Dieu dans lequel, par la distribution de la coupe, Jésus donne rendez-vous à ses disciples,

Tout cela est exprimé, non sous forme d'idées théoriques et de formules abstraites que les disciples, mal préparés, n'auraient pas pu comprendre, mais sous forme d'actes concrets et de symboles qui pouvaient se graver dans leurs esprits.

Il ne semble pas que Jésus ait pensé que son acte devait être répété. Tout ce qu'il a voulu, c'est qu'en y pensant, ses disciples pussent comprendre, comme il essayait de le comprendre lui-même, le sens du drame qui allait se dérouler.

II. Dans la première communauté de Jérusalem, on ne paraît pas avoir eu, tout d'abord, l'idée de répéter l'acte de Jésus à son dernier repas. Les disciples avaient conservé l'habitude de vivre en commun et de prendre ensemble leurs repas, mais la mort de Jésus était encore trop un scandale à leurs yeux, pour qu'ils aient volontiers attaché leur pensée aux événements qui l'avaient accompagnée.

Peu à peu cependant une évolution s'était produite. La réflexion théologique avait pris la mort du Christ pour objet, et avait découvert qu'elle était annoncée à l'avance par les prophètes, et nécessaire pour le salut du monde. A ce moment on commença à se rappeler avec soin tous les épisodes de la passion. Il était naturel que, dans les repas communs des fidèles, on commémorât ce que Jésus avait fait et dit la dernière fois qu'il avait été à table avec ses disciples. De là, on en vint tout naturellement à l'idée que le repas des fidèles était la commémoration et la répétition de celui du maître et qu'il en était ainsi en vertu d'un ordre exprès de Jésus. C'est sans doute vers cette époque, que la coupe fut introduite comme équivalent et doublet du pain par suite d'une transformation de la coupe eschatologique primitive. Telle semble avoir été la situation au moment où apparaît l'apôtre Paul.

III. Son rôle dans l'évolution de l'eucharistie a été double ; d'abord il en a donné une interprétation théologique. Prenant les formules eucharistiques dans un sens réaliste, il n'a plus vu dans la cène seulement une commémoration du dernier repas de Jésus, mais un moyen de s'unir au Christ souffrant et mourant et, subsidiairement, aussi un moyen pour les Chrétiens de s'unir entre eux. D'autre part, en transportant l'évangile et avec lui l'eucharistie du monde juif au monde grec,

Paul a préparé une évolution profonde. Pour les hommes qui formèrent les communautés pagano-chrétiennes d'Asie et d'Europe, l'eucharistie n'était pas quelque chose d'absolument nouveau. Ils vivaient dans une société où existaient une foule d'associations et de groupements qui avaient toutes leur banquet fraternel. La religion du monde au milieu duquel ils vivaient, religion qu'ils avaient eux-mêmes pratiquée, avait pour centre le sacrifice, c'est-à-dire une cérémonie dans laquelle on offrait à la divinité certains aliments que l'on mangeait ensuite comme des mets sacrés donnés par elle. Paul lui-même devait avoir subi, dans une mesure impossible à préciser, l'influence de ces idées. Les Chrétiens du monde grec ne pouvaient faire complètement abstraction de leur passé en célébrant l'eucharistie et se dépouiller d'une mentalité que les habitudes religieuses de plusieurs générations avaient contribué à former. Aussi l'eucharistie en vint-elle, d'une manière toute spontanée, à être conçue comme un de ces repas qui suivaient les sacrifices, et dans lesquels l'absorption d'aliments consacrés à la divinité mettait l'homme en un contact presque physique avec elle.

IV. L'évolution de l'eucharistie dans la période qui a suivi est pleine d'obscurités. Au commencement du deuxième siècle, Ignace et le quatrième évangile attestent la permanence de la conception paulinienne de l'eucharistie, corps et sang du Christ. Mais Jean donne de ces formules une interprétation toute spirituelle et voit dans la chair du Christ (il substitue ce terme à celui de corps) le logos divin qui descend jusqu'à l'humanité pour élever l'humanité jusqu'à lui. Ignace paraît, par certains côtés, se rapprocher de la conception de Jean. Comme lui, il emploie le terme de « chair du Christ, » mais il ne semble pas avoir fait effort pour arriver à une conception claire, il a surtout été préoccupé du côté ecclésiastique de la question et s'est attaché avant tout à combattre la pratique traditionnelle de l'eucharistie privée, en établissant la légitimité des seules eucharisties célébrées sous l'autorité de l'évêque.

Mais la conception eucharistique de l'église ancienne ne paraît pas avoir été aussi homogène qu'il peut le sembler à distance. Vers l'époque à laquelle se rapporte le témoignage

du quatrième évangile et celui d'Ignace, la Didachè, d'une part, Plin le Jeune de l'autre (si du moins son témoignage doit être accepté) nous font connaître une eucharistie toute différente qui n'est guère plus qu'un repas fraternel. Nous avons constaté qu'il faut peut-être voir dans l'eucharistie de la Didachè, non pas une survivance de la fraction du pain primitive mais plutôt l'atténuation d'une conception analogue à la conception johannique, car on y rend grâce pour des dons surnaturels, en particulier pour la vie éternelle manifestée en Jésus-Christ.

V. Au commencement du II^e siècle, l'eucharistie semble avoir été encore partout un véritable repas. Bientôt après se produit une évolution qui la transforma en un simulacre de repas, c'est-à-dire en un rite. On a pensé que cette évolution fut déterminée par l'interdiction des hétéries, mais il faut admettre que, si cette cause a agi, elle ne fut pas seule à déterminer l'évolution. La transformation peut, dans une certaine mesure au moins, avoir été spontanée et déterminée par les difficultés qu'il y avait à organiser des repas collectifs pour des communautés un peu nombreuses. Peut-être aussi certains abus qui s'étaient produits ont-ils été combattus par la suppression du repas proprement dit. Quoi qu'il en soit, vers 150 l'évolution paraît achevée. L'eucharistie de Justin Martyr n'a plus d'un repas que l'apparence.

VI. A d'autres points de vue encore Justin est un aboutissant. L'évolution commencée déjà avec Clément Romain, représentée surtout par l'effort d'Ignace et, dans une certaine mesure, — en ce qui concerne l'emploi de formules fixes — par la Didachè est achevée; c'est l'évêque seul qui a le droit de célébrer l'eucharistie; il le fait en employant une formule immuable, celle dont Jésus lui-même avait usé à son dernier repas. Ici encore nous sommes au terme d'une évolution. L'idée de l'institution ignorée par la tradition primitive, affirmée par Paul et par les synoptiques, sous-entendue par le quatrième évangile, passée sous silence par la Didachè, cette idée est au centre de la conception de Justin, et elle dominera désormais le développement des idées eucharistiques.

Il en est de même de la relation entre la mort du Christ et l'eucharistie.

VII. Un siècle et quart a suffi pour que de l'acte spontané accompli par Jésus à son dernier repas, pour illustrer aux yeux des disciples une idée qu'ils ne pouvaient saisir sous sa forme abstraite, sortit un rite dans lequel l'église primitive exprima toute sa foi, tout son culte et toute sa discipline. Mais des facteurs multiples sont intervenus pour déterminer cette évolution : facteurs sociaux avec la tendance des groupes du premier siècle à se réunir autour d'une table commune, facteurs théologiques avec les interprétations de l'acte eucharistique données par les grands penseurs de l'époque, facteurs ecclésiastiques, avec les prétentions des évêques de célébrer seuls une eucharistie valable, facteurs syncrétistes avec la pénétration d'idées et d'usages religieux étrangers dans la pratique et dans la théorie de l'eucharistie, facteurs politiques avec l'obligation où se trouvaient les Chrétiens de conformer leurs réunions aux édits impériaux, facteurs disciplinaires avec la nécessité de combattre les abus qui se produisaient à l'occasion des repas communs. Il serait vain de vouloir déterminer avec précision le rôle que chacun de ces facteurs a joué. Tout ce qu'on peut faire, c'est de marquer le point de départ et le point d'arrivée, et, parmi les diverses étapes parcourues, celles que les documents nous font connaître. Les lignes par lesquelles on essaie de réunir entre eux ces divers points gardent quelque chose d'hypothétique. Il faut bien les esquisser pour essayer de se représenter comment les choses ont pu se passer, mais il faut se garder de les marquer trop nettement, car rien ne prouve qu'elles répondent entièrement à la réalité.

APPENDICE I

Le repas religieux en dehors du Christianisme.

I. Le contact entre le christianisme naissant et les autres religions. — II. Le besoin de communion, élément essentiel de la religion. — III. Le sacrifice israélite. — IV. Le repas fraternel des Juifs et des Esséniens. — V. Le repas religieux dans le monde antique. — VI. Le banquet dans les mystères. — VII. Le repas religieux au Pérou et en Chine. — VIII. L'idée d'aliment divin dans la religion babylonienne. IX. L'idée d'aliment divin dans la religion d'Israël. — X. L'idée du repas messianique. — XI. L'aliment divin dans diverses religions. — XII. La manducation du dieu. — XIII. Egypte. — XIV. Esprit de la moisson. — XV. La communion totémique. — XVI. Communion par consommation d'un substitut de la divinité. — XVII. Communion par consommation d'une substance divinisée : Le Soma-Haoma.

I. Excepté pour un des côtés de la conception paulinienne, nous avons évité de faire intervenir les idées et les pratiques des religions non-chrétiennes pour expliquer le développement de l'eucharistie, parce qu'il nous a paru que le mode d'explication que les Allemands appellent « *die religionsgeschichtliche Erklärung* » n'était admissible que là où un point de contact peut être effectivement constaté entre le christianisme et une autre religion.

Les idées et les usages non-chrétiens pourraient être invoqués à un autre titre. Si en dehors de tout contact possible, on constate entre deux usages religieux différents une analogie réelle, il faut en conclure qu'on est en présence de deux cas où s'applique la même loi du développement religieux et il va de soi que la connaissance de l'un de ces développements peut servir à éclairer l'autre. Il paraît séduisant, à première vue, d'appliquer cette méthode à l'explication de la genèse de l'eucharistie, mais, à la réflexion, il apparaît clairement

que le moment où l'on pourra le faire avec quelque chance de succès n'est pas encore arrivé, si tant est qu'il doit jamais venir. L'état actuel de la science des religions n'est pas tel qu'on puisse songer à établir une théorie de la communion par le repas. Tout ce qu'il est possible de faire, c'est de citer quelques faits qui montreront que l'eucharistie chrétienne ne constitue pas dans l'histoire générale des religions un phénomène isolé.

II. Et d'abord, on ne peut contester que le désir d'entrer en relation avec la divinité auquel répond l'eucharistie ne soit un besoin commun à toutes les religions. Une seule fait exception : c'est le bouddhisme et cela s'explique aisément. L'idée de la présence spirituelle du maître au milieu de ses disciples est complètement absente de la pensée bouddhiste parce que le Bouddha, étant entré dans le Nirvanà, ne peut entendre ses disciples et ne pourrait pas venir à leur secours¹. Il n'y a pas de communion bouddhique parce que l'idéal religieux du fidèle n'est pas la réalisation d'une vie divine en lui, mais au contraire l'anéantissement de toute vie.

Cette exception une fois reconnue et expliquée — et peut-être serait-il possible de signaler d'autres faits du même ordre, — on peut considérer le désir de la communion divine comme un élément primordial de toute religion. On peut aussi considérer comme générale l'idée que cette communion peut être réalisée par l'observation de certains rites, en particulier de certains rites alimentaires.

III. Pendant la période yahwiste le sacrifice israélite² est avant tout un sacrifice de communion. Cette conception remonte sans doute à une très haute antiquité, car elle se trouve aussi chez les Arabes. Pour eux, toute alliance entre deux ou plusieurs individus prend la forme d'une alliance par le sang, établie par un repas pris en commun. « Ceux qui mangent et qui boivent ensemble, dit Wellhausen, renouvellent leur sang à la même source. Un étranger et même un ennemi qui a eu part au repas d'un homme devient, pour un temps, son allié

1. H. OLDENBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, traduction A. FOUCHER, 2^e éd. française, Paris, 1903, p. 360 s.

2. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israëls*¹, p. 54 s. Voir aussi les différentes histoires de la religion d'Israël.

par le sang¹. » Une alliance du même ordre peut être établie entre l'homme et la divinité; il suffit pour cela que dieu et homme prennent part au même repas. C'est précisément l'objet du sacrifice de paix. « Dans la période ancienne, dit Wellhausen, le sacrifice est toujours lié à un repas. D'habitude le sang et la graisse seuls étaient mis sur l'autel, les hommes mangeaient la viande. Ce n'était que dans les très grandes fêtes que Yahweh recevait un animal entier ou même plusieurs. Là où l'on sacrifiait, on mangeait et on buvait (*Exode 32, 6. Juges. 9, 27. II Sam. 15, 11 s. Amos 2, 8*). Il n'y avait pas de sacrifice sans repas et aussi pas de repas sans sacrifice (*I. Rois. 1, 9*).... Se réjouir, manger et boire devant Yahweh est une formule usuelle jusqu'à l'époque du Deutéronome. Le repas pris devant Yahweh établit une alliance entre lui et ses hôtes d'une part, entre ses hôtes de l'autre.... Cette idée est essentielle dans la notion du sacrifice². »

Plus tard, cette pratique ne disparaît pas entièrement mais s'atténue. En centralisant le culte à Jérusalem, le Code Sacerdotal sépare la religion de la vie de chaque jour, elle en fait l'affaire, non plus de l'individu, mais de la collectivité. Le sacrifice-repas passe tout-à-fait au second plan³. Le *chapitre 3* du *Lévitique* contient toute une loi sur le sacrifice d'actions de grâce et ne dit pas un mot du repas qui le suivait. L'usage de ce repas devait subsister cependant, car le législateur indique les parties des victimes qui devaient être brûlées sur l'autel. Le reste appartenait donc à celui qui offrait le sacrifice. *Lévitique 9, 18 s.* raconte aussi un sacrifice d'actions de grâce sans mentionner le repas. Ce n'est que dans une loi de *Lévitique 7, 11-21* qu'on trouve l'indication des conditions dans lesquelles on pouvait manger des viandes offertes en sacrifice d'action de grâce⁴.

IV. Ces sacrifices d'alliance et, avec eux, les repas qui les

1. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums, Skizzen und Vorarbeiten*, III, Berlin, 1887, p. 419 s. WELLHAUSEN (p. 454) cite l'usage de frotter les lèvres du nouveau-né avec quelque aliment pour le faire entrer dans l'*Essgenossenschaft* de la famille.

2. WELLHAUSEN, *Proleg.*⁴, p. 71.

3. WELLHAUSEN, *Proleg.*⁴, p. 77.

4. MARTI, *Geschichte der Israelitischen Religion*³, Strassburg, 1897, p. 227 s.

accompagnaient étaient encore pratiqués du temps de Jésus, principalement à l'occasion des grandes fêtes où des pèlerins nombreux se rendaient à Jérusalem¹. Un usage analogue paraît avoir existé dans la Diaspora. A défaut des sacrifices d'alliance qu'ils ne pouvaient offrir loin du sanctuaire, les Juifs célébraient des repas qui normalement auraient dû suivre des sacrifices². C'est ce qui paraît ressortir d'un passage de Josèphe qui rapporte que César, interdisant les thyases, ne fit exception qu'en faveur des Juifs qu'il n'empêcha ni de recueillir des cotisations ni de faire des repas communs³.

Ces repas ont eu un développement particulier chez les Esséniens qui n'admettaient pas les sacrifices sanglants. Les membres de la communauté devaient se purifier pour y prendre part et nul étranger ne pouvait y assister. Devant chaque convive on plaçait du pain et un seul plat. Avant et après le repas, on priait et on louait Dieu, puis, après avoir retiré les vêtements considérés comme saints, on retournait au travail⁴.

A l'origine, le repas semble donc avoir eu pour les Juifs un caractère religieux parce qu'il était la suite d'un sacrifice. Il a conservé ce caractère, même après avoir été séparé du sacrifice. L'usage de la prière de table, universellement répandu chez les Juifs, devait tendre à le lui conserver⁵.

V. Ce n'est pas seulement dans l'antiquité sémitique que le repas a été considéré comme un acte religieux. Le monde ancien tout entier paraît avoir partagé cette manière de voir. « Le repas, dit Fustel de Coulanges, était l'acte religieux par excellence. Le dieu y présidait... (il) était partagé entre l'homme et le dieu, c'était une cérémonie sainte, par laquelle ils entraient en communion ensemble⁶. » Si aux environs de

1. SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes*, III³, p. 96. *Th. Litze*, 1891, col. 32. *La Mishna* connaît aussi ces repas sacrificiels sous le nom de *Chagija*.

2. Dans le même ordre d'idées on pouvait célébrer la pâque dans la Diaspora. Cf. FRIEDMANN et GRÄTZ, *Theol. Jahrb.*, 1848, p. 354 s.

3. *μόνους τούτους οὐκ ἐκώλυσεν οὔτε χρήματα συνεισφέρειν, οὔτε σόνδειπνα ποιεῖν. Antiq. Jud.* XIV, 10, 8.

4. JOSÈPHE, *De Bell. jud.*, II, 8, 5. SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes*, II³, p. 568.

5. SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes*, II³, p. 20, 488 s., III³, p. 94.

6. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*¹⁵, Paris, 1895, p. 24, cf. p. 139, cf. REINACH, *C. M. R.*, I, p. 159 s. Un passage du *Rudens* de PLAUTE fait connaître l'usage qu'on avait avant de se mettre en voyage d'offrir un sacrifice qui était suivi d'un banquet (Communication de L. HAVET à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 15 février 1907, cf. *R. H. R.*, LV, p. 264).

l'ère chrétienne le repas privé n'avait pas nettement gardé ce caractère, il ne semble pas en avoir été de même pour les repas collectifs qui occupaient une grande place dans la vie des associations nombreuses alors¹, ni pour les repas funéraires². Dans ces deux cas le caractère religieux qu'avait primitivement le repas semble s'être maintenu.

L'antiquité classique a aussi connu les sacrifices comme repas d'alliance avec la divinité. Tel est le cas des Théo-xénies en Grèce³, et de l'*epulum Jovis in Capitolio* à Rome⁴. D'une manière générale, au moment de l'ère chrétienne, le sacrifice était suivi d'un banquet⁵.

VI. Il en était ainsi, en particulier, dans les mystères, où c'était le plus souvent par un repas qu'on pensait établir une relation entre le fidèle et la divinité⁶. Malheureusement, si nous voyons très nettement que ce repas a un caractère sacramentaire, nous ne pouvons pas préciser quel est son mode d'action et ce qui détermine son efficacité. L'existence d'un repas sacré de caractère sacramentaire est attestée pour le culte d'Attis où le prêtre distribuait aux fidèles un gâteau et une coupe⁷, dans les mystères d'Eleusis⁸ et de Samothrace⁹, dans ceux de Sabazius¹⁰, dans le culte de Jupiter Dolichaeus¹¹

1. G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*⁴, Paris, 1897, t. II, p. 282. MOMMSEN, *De collegiis et sodaliciis romanorum*, Kiliae, MDCCC XLIII. ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig, 1896.

2. Cf. DOM LECLERCQ art. *Agape*, *D. A.*, I, c. 775 s. GILLY, *Les collèges funéraires sous l'empire romain*, Alais, 1895.

3. S. REINACH, *Les Theoxénies et le vol des Dioscures*, *C. M. R.*, II, p. 42 s.

4. J. MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, trad. BRISSAUD, Paris 1889 s. (TH. MOMMSEN et J. MARQUARDT, *Manuel des antiquités romaines*, trad. sous la direction de G. HUMBERT, t. XII, XIII), t. II, p. 38 s. FUSTEL DE COULANGES, *Cité antique*, p. 182.

5. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1902, p. 353 s. STENGEL, *Griechische Kultusaltertümer*², München, 1898, p. 403 s.

6. HATCH, *Griechentum und Christentum, deutsch von ERW. PREUSCHEN*, Freiburg, B., 1892, p. 218. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903, p. 102.

7. H. HEPPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Gieszen, 1903, p. 185, 188 s. DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 103.

8. FOUCART, *Recherches sur l'origine et la nature des mystère d'Eleusis*, Paris, 1895. *Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, t. XXXV. HATCH, *Griech. u. Christ.*, p. 213.

9. DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 104.

10. Cf. p. 305, n. 3.

11. CUMONT, *Textes et monuments, figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-99, I, p. 320, n. 8.

et de la Vénus Caelestis¹. Il n'y a qu'un seul culte pour lequel nous possédions quelques détails, c'est celui de Mithra. Le mithriacisme, qui a ses origines en Perse, s'est beaucoup développé et propagé au moment où le christianisme lui aussi commençait à se répandre². Un épisode de la vie de Mithra présentait le dieu, à la fin de sa carrière terrestre, attablé à un banquet avec Sol³. La communion mithriaque se rattachait au souvenir de ce dernier repas⁴. On y plaçait devant l'initié une coupe ou plutôt du vin⁵ et un pain sur lesquels le prêtre prononçait des formules sacrées⁶. On commémorait ainsi le repas célébré par Mithra avec Sol avant son ascension, et on attendait de cet acte, mais surtout de la consommation du vin consacré, des effets surnaturels, non seulement la vigueur du corps, mais encore la sagesse et l'immortalité⁷.

VII. Le repas de communion avec la divinité semble avoir été pratiqué dans les religions du Pérou et de la Chine. A la fête du soleil, au moment où l'astre paraissait, « l'Inca présentait au soleil une boisson rituelle, en buvait lui-même et passait la coupe à sa suite qui l'imitait. De proche en proche cette espèce de communion était partagée par la multitude⁸. »

En Chine, l'empereur célèbre chaque année trois fêtes qui consistent en un banquet offert au ciel et auquel sont aussi conviés les esprits des ancêtres. Les tablettes du ciel et des ancêtres assistent au repas, l'empereur présente des aliments aux tablettes, puis y goûte lui-même⁹. Albert Réville observe qu'il n'y a pas dans cette cérémonie le désir de s'unir matériellement au dieu, mais seulement un banquet ordinaire rendu plus respectable par le rang des convives. « L'empe-

1. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, p. 320, n. 8.

2. CUMONT, T. et M. GASQUET, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra*, Paris, 1899.

3. CUMONT, T. et M., I, p. 175. J. TOUTAIN, *La légende de Mithra étudiée surtout dans les bas-reliefs mithriaques*, R. H. R., XLV, p. 148 s. (*Etudes de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, 1909, p. 228-245.)

4. CUMONT, T. et M., I, p. 176-306 s. L'idée que l'homme doit revivre certains épisodes de la vie du dieu est courante dans la philosophie des mystères, cf. JEAN RÉVILLE, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886, p. 164.

5. Le vin s'était substitué au Haoma. CUMONT, T. et M., I, p. 146.

6. CUMONT, T. et M., I, p. 320.

7. CUMONT, T. et M., I, p. 321.

8. ALBERT RÉVILLE, *La Religion du Mexique*, Paris, 1885, p. 354.

9. ALBERT RÉVILLE, *La Religion chinoise*, Paris, 1889, p. 236 s.

reur seul a l'honneur d'y participer directement. En sa personne la nation entière a bu le même vin et mangé les mêmes aliments que les dieux du ciel, cela suffit pour cimenter la bonne entente de la nation avec les puissances divines de qui dépend sa prospérité¹. »

VIII. Les notions d'eau et de pain de vie ont leur origine dans la religion babylonienne d'où elles ont passé dans le judaïsme.

Un roi assyrien Adad-Nirari III dit dans une inscription que son Dieu Assur a rendu son gouvernement comme « une herbe de vie² » pour ses sujets. Des noms propres assyriens et babyloniens-sumériens signifient : « Le roi est aliment céleste³. » Dans le mythe de Gilgamesch, il est question d'une plante qui rajeunit l'homme⁴. Une source vivifiante et une plante qui rajeunit se trouvent dans l'île des bienheureux⁵. On possède un certain nombre de représentations figurées de l'arbre de vie⁶. Dans ces monuments, on voit à côté de l'arbre des figures ailées portant d'une main un fruit qui doit être l'aliment de vie et de l'autre un vase qui, d'après une hypothèse très vraisemblable de Gunkel, contient sans doute l'eau de vie⁷.

Ces notions jouent un rôle important dans le mythe de la descente d'Istar aux enfers. Istar n'est délivrée qu'après qu'Allatu l'a aspergée d'eau de la source de vie⁸. Mais ces idées sont surtout développées dans le mythe d'Adapa retrouvé dans une tablette de Tell-el-Amarna et qui devait être

1. ALBERT RÉVILLE, *La Religion chinoise*, p. 243.

2. EBERHARD SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3^{te} Aufl. von H. ZIMMERN und H. WINKLER, Berlin; 1902-1903, p. 523 s. ZIMMERN (*Arch. f. Relw.*, II (1899), p. 173, appelle ce roi Ramman Nirari III et lui assigne les dates 812-783. Cf. JEREMIAS *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1904, p. 100. La même idée se trouve dans une inscription d'Asaraddhon. *Beitr. zur Assyriologie*, III, p. 255. SCHRADER, *Keilinschr.*³, p. 524.

3. SCHRADER, *Keilinschr.*³, p. 524.

4. SCHRADER, *Keilinschr.*³, p. 524. JEREMIAS, *Das A. T.*, p. 100.

5. JEREMIAS, dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*², Freiburg, i. B., Leipzig, 1897, I, p. 211.

6. Voyez dans JEREMIAS, *Das A. T.*, les figures 33, 34 et 35, p. 96 s.

7. ZIMMERN, *Lebensbrod. und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel*, *Arch. f. Relw.*, II (1899), p. 165. JEREMIAS, *Das A. T.*, p. 96 s.

8. JEREMIAS dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch*², I, p. 210. Cf. SCHRADER, *Keilinschr.*³, p. 524.

très répandu dans l'Asie Occidentale vers 1400 avant J.-C. En voici un résumé : Adapa, fils du Dieu Ea, a reçu de son père la sagesse mais non la vie éternelle, il vit dans le sanctuaire d'Ea à Eridu et a pour fonction de veiller au pain et à l'eau nécessaires pour le culte. Pour avoir coupé les ailes au vent du Sud qui lui avait fait faire naufrage, il est cité à comparaître devant Anu le dieu du ciel. Ea obtient que Tamuz et Giszida, deux dieux célestes intercèdent pour Adapa. Il donne à son fils ce conseil : « Quand tu entreras devant Anu on t'offrira du pain de mort, ne le prends pas, de l'eau de mort, ne la bois pas, on te donnera un vêtement, mets-le, de l'huile, oins-t'en. » Quand Adapa arrive au ciel, Anu calmé par l'intercession de Tamuz et de Giszida fait apporter à Adapa de l'eau et du pain de vie qu'Adapa, se souvenant des conseils d'Ea, refuse de boire et de manger. Alors, Anu lui dit : « Pourquoi n'as-tu pas mangé, pourquoi n'as-tu pas bu? ainsi, tu ne vivras pas éternellement¹. »

On trouve aussi nettement chez les Babyloniens, l'idée d'une boisson et d'un aliment surnaturels qui donnent à l'homme qui a pu se les procurer une nouvelle jeunesse et qui lui assurent l'immortalité. La boisson surnaturelle est parfois identifiée au vin et conçue comme le breuvage des dieux².

Cependant on n'a pas rencontré dans la religion babylonienne de trace d'une consommation rituelle d'un aliment et d'un breuvage conçus comme l'aliment et le breuvage de vie. L'eau ne joue un rôle dans la religion babylonienne que comme aspersion, non comme boisson³.

IX. Dans la religion d'Israël, les idées relatives à un aliment surnaturel apparaissent principalement dans les vœux d'avenir; toutefois, dans son passé aussi, Israël connaissait un aliment surnaturel qui avait été donné aux hommes⁴. S'inspirant, selon toute vraisemblance, d'un mythe babylonien⁵,

1. SCHRADER, *Keilinschr.*, p. 520 s., 95. ZIMMERN, *Arch. f. Relw.*, II, p. 166 s.

2. SCHRADER, *Keilinschr.*, p. 526 s. JEREMIAS, *Das A. T.*, p. 100.

3. ZIMMERN, *Arch. f. Relw.*, II, p. 172 s.

4. De cette idée d'un arbre produisant un fruit surnaturel il faut rapprocher l'arbre Gaokerena qu'Ahura-Mazda a fait croître dans les profondeurs de la Vourukastia et qui produit le Haoma blanc qui, bu par les hommes après la résurrection, leur conférera l'immortalité, cf. VICTOR HENRY, *Le Parsisme*, Paris, 1905, p. 20.

5. Ce qui prouve que l'arbre de vie est emprunté par le narrateur à une source antérieure c'est qu'il ne joue aucun rôle dans la suite.

le livre de la Genèse raconte que, dans le paradis, Dieu avait placé l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal (2, 9). L'homme reçoit l'autorisation de manger de tous les fruits à l'exception de ceux de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (2, 17). Il est probable, bien que le narrateur ne le dise pas, que si l'homme avait mangé des fruits de l'arbre de vie il fût devenu immortel¹. Après sa désobéissance, l'homme est chassé du paradis et perd la faculté de manger les fruits de l'arbre de vie. Bien que le narrateur, qui ne paraît pas s'intéresser à l'arbre de vie, ne le dise pas, il paraît probable que l'arbre de vie était destiné à la nourriture des hommes; telle était en tous cas l'interprétation que l'on donnait du récit de la Genèse aux environs de l'ère chrétienne, ainsi que le prouve un passage du quatrième Esdras où le voyant parle de la révolte des hommes que Dieu avait destinés « à une table éternelle, à une nourriture mystérieuse » (9, 19). Comme le remarque Gunkel, cet aliment merveilleux doit être les arbres du paradis qui portent des fruits éternels².

Il y a encore dans l'histoire d'Israël un autre épisode qui doit être cité ici. C'est celui de la nourriture miraculeuse des Israélites au désert (*Exode 16, 11 s. Nombres 11, 16 s.*). Il semble que, dans les récits de l'Ancien-Testament, il soit question d'aliments ordinaires ayant une origine surnaturelle mais, aux environs de l'ère chrétienne, on voyait là un aliment surnaturel, ainsi que le prouve le commentaire que Paul donne de cet épisode (*I. Cor. 10, 1 s.*). De même la Sagesse (*Sap. 10, 15*) identifie la sagesse avec le rocher qui accompagne et qui désaltère Israël dans le désert. Philon dit aussi que la sagesse désaltère les âmes et il identifie la manne avec le logos (*Leg. Alleg. III, 56 [162]*). Sans doute il y a là une interprétation allégorique, mais cela suffit pour prouver qu'à l'époque de l'ère chrétienne il était courant de ne pas prendre les récits de l'alimentation des Israélites au désert comme se rapportant à des aliments naturels.

X. Dans certains textes prophétiques on trouve l'idée du

1. Tout comme Adapa, dans le mythe babylonien, serait devenu immortel en mangeant le pain de vie.

2. GUNKEL, dans KAUTZSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, II, p. 384.

repas messianique, sans qu'il soit toujours possible de reconnaître avec précision s'il s'agit de repas véritables ou de simples images; en tous cas ces passages à l'époque des apocalypses, furent interprétés dans un sens réaliste.

Il s'agit certainement d'une image seulement dans un texte comme *Prov.* 3, 18, où il est dit que la Sagesse est un arbre de vie pour ceux qui la saisissent¹. Il en est de même d'un autre passage (*13*, 12) où il est dit que la racine du juste donne du fruit. L'idée d'un aliment donné par la Sagesse ou d'un aliment que constitue la Sagesse elle-même est certainement aussi une idée entièrement symbolique; elle se trouve à plusieurs reprises dans le Siracide (*c.* 15 et 24.). On la trouve aussi chez Philon (*Leg. Alleg.* III, 26 [82]. *De Somn.* II, 37 [245. 248]).

Il est bien plus difficile de se prononcer sur la question de savoir si certains textes d'Esaïe ou du second Esaïe contiennent l'idée messianique du repas ou seulement le symbole de l'aliment. *Esaïe* 25, 6 dit par exemple :

« L'Eternel des armées prépare à tous les peuples sur cette montagne

« un festin de mets succulents,

« un festin de vins vieux,

« de mets succulents pleins de moelle

« de vins vieux clarifiés » : *Cf.* 55, 1. 2; 65, 13.

Avant d'en venir au repas apocalyptique proprement dit, il faut envisager une autre idée qui semble en être très proche, c'est celle d'une fécondité extraordinaire qu'aura la nature au temps messianique : « La terre nourricière, disent les Oracles Sybillins (*III.* 744 s.), donnera sans mesure aux mortels le blé, le vin et l'huile. Du ciel viendra l'exquis breuvage, le doux miel, les arbres donneront leur fruit... la terre s'ouvrira pour laisser couler des sources de lait blanc². » Dieu avait destiné aux hommes une nourriture surnaturelle qu'ils ont perdue par leur faute (*IV Esdr.* 9, 19). A la fin des temps, ils la recevront de nouveau. « Les justes et les élus, dit Hénoc, mangeront avec le Fils de l'Homme » (*Hen.* 62, 4). « Dieu bénira sa nourriture et rassasiera les indigents »

1. Ce texte est cité librement par *IV Mach.* 18, 16.

2. Cf. *Baruch*, 29; *Esaïe*, 60, 13 (LXX).

(Ps. 132, 15). « Les adorateurs du vrai Dieu mangeront toujours le doux pain du ciel étoilé » (*Syb. Pr.* 87)¹.

Cette nourriture est formée par les fruits de l'arbre du paradis; tantôt on conçoit que ce seront les fruits de l'arbre même du paradis, tantôt que ce seront ceux d'arbres de la même espèce². A la première conception se rattachent l'auteur des Testaments des XII Patriarches, le quatrième Esdras et l'auteur de l'apocalypse hébraïque d'Elie. « Lui-même, lit-on dans le Testament de Lévi (18), ouvrira les portes du paradis, il ôtera l'épée dressée contre Adam, il donnera à manger aux élus de l'arbre de vie et l'esprit de sanctification sera sur eux³. » Dans Ezéchiel au contraire on trouve l'idée d'arbres de vie qui sont différents de l'arbre du paradis. Ces arbres poussent au bord d'un torrent qui jaillit sous le seuil du temple « leur feuillage ne se flétrira pas et leurs fruits n'auront pas de fin, ils mûriront tous les mois parce que les eaux sortiront du sanctuaire, leurs fruits serviront de nourriture et leur feuillage de remède » (*Ez* 47, 1-12). C'est à cette conception que semble se rattacher Hénoc quand il parle d'un arbre merveilleux dont les fruits seront mangés par les élus après le jugement (24, 25)⁴. Dans d'autres textes, comme dans l'apocalypse d'Elie ou dans l'apocalypse johannique, il est impossible de voir s'il est question d'un arbre différent de celui qui est dans le paradis. « Les élus, dit l'apocalypse d'Elie, prennent sur leurs ailes ceux qui sont scellés; Gabriel et Uriel forment une colonne de feu devant eux en Terre sainte; ils leur permettront de manger du fruit de l'arbre de vie⁵. » L'arbre de vie répand une odeur capable de prolonger les jours des élus. « Ses senteurs, dit Hénoc, circuleront dans leurs os et ils vivront sur la terre une vie plus longue que celle de leurs pères » (25, 6). En outre, pour les élus, Dieu renouvellera le miracle de la manne (*Apc. Baruch.* 29, 8).

1. La même idée se trouve dans le Nouveau-Testament, p. ex. *Mt.* 8, 11, 12; 22, 1-14; 25, 1-13. *Mc.* 14, 25. *Lc.* 6, 21; 14, 15; 22, 29-30. *Apc.* 2, 7; 7, 16-17; 19, 9.

2. Ab. LODS, *Le Livre d'Hénoc, fragments grecs découverts à Achmin*, Paris, 1892, p. 185 s.

3. Cf. *IV^e Esdr.* 7, 23; 8, 52. *Apc. d'Elie* (MOSES BUTTENWIESER, *Die hebraische Elias-Apokalypse*, Leipzig, 1897, p. 66 s.).

4. Cf. *Hén.*, 25, 4, 5. Cf. LODS, *Hénoc*, p. 185 s.

5. Ed. STEINDORF, (*T. U., N. F.*, II, 3), fol. 39, p. 99, cf. *Apc. Joh.* 22, 2.

Ils seront aussi appelés à manger Behémoth et Léviathan. On sait que ces noms désignent dans quelques passages de l'Ancien-Testament deux êtres monstrueux contre lesquels Dieu a lutté au commencement des temps ; il y a certainement là un reste d'une antique conception où la création était conçue comme une victoire remportée par Yahweh sur les dieux de l'abîme. Il est question de ces êtres dans *Ps.* 104, 26 ; 74, 14. *Job.* 40, 20 s. 3, 8 ; 26, 13. *Es.* 27, 1¹. Suivant une loi de l'eschatologie mise en lumière par Gunkel², le drame de la fin des jours reproduit celui de la création, aussi Behémoth et Léviathan emprisonnés par Yahweh au moment de la création réapparaîtront-ils et entreront-ils en lutte avec Yahweh ; ils seront vaincus et distribués par Dieu comme nourriture aux élus (*Hén.* 60, 7. *Apc. Baruch.* 29, 4. *IV Esdr.* 6, 49-52). Ce qui domine ici c'est l'idée de la victoire de Yahweh sur ses ennemis, mais il y a cependant aussi dans ces passages l'idée de l'aliment surnaturel.

L'idée du breuvage surnaturel a moins d'importance ; on la trouve dans les passages prophétiques où l'on rencontre l'idée du repas. Hénoch parle d'une source d'eau qui jaillit dans le séjour des morts (22, 2. 3) et l'on sait quelle place l'eau vive occupe dans l'apocalypse canonique (7, 17 ; 21, 6 ; 22, 1 s. 17). Il est question dans le quatrième Esdras d'une coupe que boit Esdras et qui le met en état de récrire les livres de la loi détruits pendant l'exil (14, 39).

XI. Les Chinois croyaient à l'existence d'un élixir qui donnait l'immortalité. Deux empereurs, Chi-Hoang-Ti au troisième siècle avant Jésus-Christ, et Wou au premier siècle après J.-C., envoyèrent des expéditions vers l'Est à la recherche des îles bienheureuses où habitaient des génies qui donnaient aux visiteurs le breuvage d'immortalité³. Encore aujourd'hui les Tartares et les Kalmouks s'enivrent avec du lait de gazelle fermenté qui, d'après eux, donne l'immortalité⁴. Chez les Germains, l'hydromel est l'élixir de vie, chez les Grecs, le

1. Cf. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1895. BAUDISSIN, *art. Drache*, dans *R. E.*, V, p. 8.

2. GUNKEL *Schöpfung und Chaos*, p. 367 s.

3. A. RÉVILLE, *Religion chinoise*, p. 428 s.

4. ALEX. CHODZKO, *Contes slaves*, p. 307, cité par SÖDERBLOM, *La vie future d'après le mazdéisme*, Paris, 1901, p. 331.

nectar et l'ambrosie consommés par les dieux semblent être la cause de leur immortalité. Le nectar et l'ambrosie protègent le corps de Patrocle contre la corruption¹.

Chez les Egyptiens la félicité céleste est conçue sous l'image d'un repas². Sur une fresque de la catacombe de Praetextat où est enseveli un adepte des mystères de Sabazius, on voit ceux qui ont été acquittés au jugement qui suit la mort assis à table sous les arbres d'un jardin³.

XII. Dans un grand nombre de religions on trouve l'idée que l'absorption d'un élément sacré peut procurer certains effets religieux⁴. La forme élémentaire de cette conception paraît être l'idée qu'en mangeant un élément emprunté au corps d'un être on s'assimile les qualités physiques ou morales de cet être; Les primitifs croient ainsi qu'en mangeant le cœur du lion on acquerra le courage du lion et que de même, en mangeant le cœur d'un ennemi vaincu, on acquerra sa vaillance⁵.

Cette croyance générale devait provoquer chez le fidèle un désir d'absorber quelque chose de divin pour se diviniser. Dans un très grand nombre de religions on trouve en effet l'idée de la manducation du dieu. Il va sans dire que les religions où cette idée apparaît ainsi nue et sans atténuation appartiennent toutes à un stade assez primitif de l'évolution. Les autres religions ne gardent en général cette idée que sous la forme atténuée de consommation d'éléments divins.

XIII. Les anciens Egyptiens croyaient qu'un mortel pouvait acquérir l'immortalité en suçant le lait d'une déesse. Un texte

1. SÖDERBLOM, *La vie future*, p. 334.

2. ALEX. MORET, *Le livre des morts*, *Revue de Paris*, 1^{er} février 1908, p. 558.

3. GARRUCCI, *Storia dell'arte cristiana*, Prato, 1872 s., VI, p. 171 s., tav. 493-494. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg, i. B., 1903, Tafel. 132-133. MAAS, *Orpheus*, München, 1895, p. 207 s. LIETZMANN, *Handbuch*, I, p. 184.

4. DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 108.

5. Dans le *Cyclope* d'EURIPIDE (v. 311 s.), Silène dit que le Cyclope deviendra éloquent s'il mange la langue d'Ulysse (DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 101). DIETERICH (*l. c.*) rapproche le fait qu'Ezéchiel (2, 8 s.) doit manger un livre pour devenir prophète, cf. *Apc.*, 10, 1-11. BRINTON, *Religions of primitive peoples*, New-York, London, 1897, p. 189 s. SÖDERBLOM, *La vie future*, p. 333, n. 1. EDV. LEHMANN, *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker, Die Kultur der Gegenwart Teil. I, Abteilung*, III, 1. *Die orientalischen Religionen*, Berlin, Leipzig, 1906, p. 19.

funéraire, s'inspirant d'une idée analogue, présente le roi dé-cédé mangeant les dieux pour accaparer leur force vitale et leur bonheur. « Le ciel pleure, dit ce texte curieux, les étoiles sont dans l'angoisse, les gardes des dieux tremblent et leurs serviteurs s'enfuient quand le roi apparaît comme un esprit, comme un dieu qui vit de ses pères et qui s'empare de ses mères. Ses serviteurs ont saisi les dieux, les ont entraînés et les ont liés, leur ont coupé la gorge, leur ont ôté les entrailles, les ont mis en morceaux et les ont fait cuire dans des chaudrons bouillants. Le roi consomme leur force et mange leurs âmes, les grands dieux sont son déjeuner du matin, les dieux moyens sont son repas de midi, les petits dieux son repas du soir.... Le roi dévore tout ce qu'il trouve, il avale gloutonnement tout ce qu'il rencontre et sa force magique devient plus grande que toute autre force. Il devient le roi du ciel, il a mangé toutes les couronnes et tous les bracelets, il a mangé la sagesse de chaque dieu¹. »

XIV. Frazer a signalé les coutumes qui accompagnent la moisson dans divers pays et qui supposent la divinisation de l'esprit du blé et le désir de l'absorber. « Nos paysans d'Europe, dit Frazer, mangent encore en grande pompe pendant leurs fêtes de la moisson des animaux qui, à leurs yeux, représentent l'esprit du blé. En outre le premier blé que l'on récolte est mangé lui-même solennellement et il passe pour représenter le corps de l'esprit du blé². » A La Palisse on suspend un bonhomme en pâte, préalablement fait avec du blé nouveau, à la plus haute branche d'un sapin qui orne la dernière charrette de blé. Le sapin et le bonhomme sont transportés chez le maire qui les garde jusqu'à ce que la vendange soit finie. Alors la fin de toutes les récoltes est célébrée par une fête dans laquelle le maire rompt le bonhomme de pâte en plusieurs morceaux qu'il distribue aux paysans et que ceux-ci mangent³. Dans l'île de Bur (Indes orientales) lorsque

1. WIEDEMANN, *Die Toten und ihr Reich im alten Egypten*, p. 48, cité par SÖDERBLOM, *La vie future*, p. 333, n. 1.

2. FRAZER, *Le Rameau d'Or.*, trad. STIEBEL, et TOUTAIN, Paris, 1903, 1908, t. II, p. 75.

3. FRAZER, *R. d'O.*, II, p. 75 s., cf. p. 187. HUBERT et MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909, p. 404 s. (L'étude de HUBERT et MAUSS avait d'abord paru dans le 2^e volume de l'*Année sociologique*.)

la récolte du riz est terminée, chaque clan se réunit dans un banquet où, dit-on, l'on mange l'âme du riz¹.

XV. Le sacrifice suivi de consommation de la divinité protectrice du clan occupe une grande place dans le groupe des religions totémiques. Un exemple particulièrement net est fourni par la tribu des Aruntas étudiée par Spencer et Gillen. A un moment déterminé de l'année, les membres du groupe totémique mangent solennellement de leur totem qu'ils s'abstiennent d'ordinaire de consommer. S'ils négligeaient cette cérémonie, « le lien de parenté qui les unit à l'espèce totémique serait rompu et ils perdraient du même coup les vertus et les pouvoirs *sui generis* qui sont censés résulter de cette parenté.... La raison originelle de ce rite est évidente. Puisque les hommes du groupe qui a le kangourou pour totem sont des kangourous, ils ne peuvent garder cette qualité qu'à condition de renouveler périodiquement en eux la substance à la fois matérielle et mystique qui est en eux et qui fait d'eux des kangourous; elle s'épuiserait par l'usage s'ils ne la renouvèlaient pas régulièrement et le seul moyen par lequel ils croient pouvoir obtenir ce résultat consiste à absorber quelques parcelles de l'être qui passe pour posséder cette substance plus éminemment. Il s'agit en somme d'un sacrement communiel². » On trouve des faits du même ordre chez des peuplades très diverses. Tels sont : le sacrifice du poisson d'Atergatis en Syrie³, de l'ours chez les Aïnos du Japon⁴ et chez les Gilvaks de la Sibérie orientale⁵, du béliet chez les Kalmouks⁶, du bœuf au Caucase⁷, du buffle chez les Todas de l'Inde méridionale⁸. Des faits similaires se retrouvent plus près de nous encore. De nos jours, pendant le carnaval à Altstadt en Moravie, un bouc est conduit en procession par la ville, précédé

1. FRAZER, *R. d'O.*, II, p. 79.

2. DURKHEIM, *Sur le totémisme*, *Année sociologique*, t. V., p. 114. Cf. HUBERT, *Année sociol.*, III, p. 208. 215. S. REINACH, *La théorie du sacrifice*, C. M. R., I, p. 97 s.

3. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1906, p. 142.

4. FRAZER, *R. d'O.*, II, p. 141 s.

5. FRAZER, *R. d'O.*, II, p. 148.

6. FRAZER, *R. d'O.*, II, p. 219.

7. FRAZER, *R. d'O.*, II, p. 219 s.

8. FRAZER, *R. d'O.*, II, p. 219 s.

d'un orchestre, puis il est précipité du haut du clocher, sa chair est mangée dans un banquet public¹.

Salomon Reinach a soutenu qu'il fallait voir dans certains rites grecs, dans les Bacchanales par exemple, une survivance de sacrifice totémique dans lequel l'animal était consommé comme étant la divinité elle-même².

XVI. Dans certains cas on pense s'unir à la divinité en consommant quelque chose qui, lui ayant été consacré, peut être considéré comme son substitut. Un exemple caractéristique de cette conception nous est fourni par la religion mexicaine, dans laquelle une place importante était occupée par une anthropophagie rituelle qui n'était qu'une forme détournée de théophagie. « La victime humaine une fois désignée, dit Albert Réville, est considérée comme faisant déjà partie de la substance divine. Souvent on la pare du même nom et des mêmes symboles que la divinité à laquelle on compte la sacrifier. Manger de sa chair, c'est donc entrer en participation de la divinité elle-même et c'est ainsi que nous verrons chez les Mexicains l'anthropophagie religieuse aboutir à une espèce de sacrement de consubstantiation³. »

A la fête de Xipe l'écorché, dieu des orfèvres, par exemple, les victimes humaines offertes par la corporation des orfèvres, étaient après leur éventrement, écorchées pour mieux ressembler au dieu, puis elles étaient mangées⁴.

Dans d'autres fêtes mexicaines, le substitut de la divinité était une idole de pâte imbibée de sang, provenant d'enfants offerts en sacrifice et mangés rituellement par les fidèles. « Lors de la fête du solstice d'hiver au mois de décembre, les Aztèques tuaient en effigie leur dieu Huitzilopochtli, puis le mangeaient; pour préparer cette cérémonie solennelle on fabriquait une image du dieu sous la forme d'un être humain, en pétrissant des graisses diverses avec du sang d'enfant. Les os du dieu étaient représentés par des morceaux de bois

1. FRAZER, *R. d'O.*, II, p. 231, n. 1.

2. REINACH, *La Mort d'Orphée*, *C. M. R.*, II, p. 85 s., *Orpheus*, p. 123 s. Cf. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, p. 732.

3. A. RÉVILLE, *Religions du Mexique*, p. 50. FRAZER, *R. d'O.*, t. II, p. 404, 470 s.

4. A. RÉVILLE, *Religions du Mexique*, p. 432.

d'accacia. Cette image était placée sur l'autel le plus élevé du temple, et le jour de la fête, le roi lui offrait de l'encens. Le lendemain, au point du jour, on la descendait et on la dressait en pied dans une grande salle, puis un prêtre, qui portait le nom et qui jouait le rôle du dieu Quetzalcoalt, prenait un dard à pointe de silex et l'enfonçait dans la poitrine de la statuette en pâte qu'il transperçait ainsi de part en part; cela s'appelait « tuer le dieu Huitzilopochtli pour manger son corps. » L'un des prêtres enlevait le cœur de la statue et le donnait au roi qui le mangeait. Le reste de la figurine était divisé en fragments menus que l'on distribuait à tous les assistants mâles.... Cette cérémonie s'appelait *teoqualo*, c'est-à-dire le dieu est mangé¹. »

Un fait similaire a été noté dans la religion des Cafres. « Avant de partir pour la guerre, les combattants se font inciser dans la peau des pincées de cendre provenant de l'os crural d'un bœuf immolé aux esprits des morts dont on leur réserve une partie et dont l'assistance mange le reste dans un repas fait en commun. Il est à noter que la victime dépecée vivante n'est achevée que lorsque le rite des incisions est accompli, comme si on voulait que son esprit, c'est-à-dire ce que la divinité absorbera avec sa chair, soit encore adhérent aux parties enlevées à son corps vivant². »

XVII. Dans beaucoup de religions on trouve une forme de sacrifice un peu différente. On admet que, par le fait même du sacrifice, l'offrande est en quelque sorte toute imprégnée de divin, et qu'elle devient par là réceptacle de la substance divine elle-même³. Il en est ainsi dans le sacrifice hindou : le sacrifiant et l'officiant reçoivent une part des mets sacrifiés et une portion de Soma. Il n'y a pas cependant de repas d'alliance. Les hommes mangent les restes des dieux, qui se sont imprégnés à leur contact d'un fluide mystérieux et puissant de bénédiction. « Ils goûtent au sacrifice et ce faisant, ils placent en eux-mêmes la splendeur, » dit un texte des Brah-

1. FRAZER, *R. d'O.*, II, p. 402. Cf. RÉVILLE, *Rel. du Mexique*, 64, 170 s.

2. A. RÉVILLE, *Religion des non-civilisés*. Paris, 1883, I, p. 452. Dans une tribu de peaux rouges on trouve un usage inverse. Les fidèles pensent s'unir à la divinité en faisant dévorer par un sorcier qui la représente quelques fragments de leur propre chair (RÉVILLE, *l. c.*, p. 237 s.).

3. HUBERT et MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*.

manas¹. L'objet sacrifié acquiert la qualité de médicament inhérente au mets sacré². C'est dans le même sens que la prêtresse d'Apollon sur l'Acropole d'Argos est possédée par la divinité quand elle a bu le sang de l'agneau sacrifié³.

Dans la religion grecque à l'époque de l'ère chrétienne, le sacrifice était suivi d'un banquet auquel celui qui l'avait offert conviait ses amis⁴. La participation à ce banquet, où les convives étaient censés recevoir du dieu lui-même les aliments et le vin, établissait une communion véritable entre les fidèles et la divinité⁵. Un épisode rapporté par saint Cyprien⁶ montre avec quel réalisme cette communion était conçue. Une petite fille avait reçu de sa nourrice à l'insu de ses parents les restes d'un repas de sacrifice païen. Elle assiste ensuite à l'eucharistie et là elle est prise d'une crise de nerfs, se débat comme en proie à une possession démoniaque. Au moment où on lui présente la coupe de communion elle se détourne et serre les dents, on lui introduit le vin de force dans la bouche et elle le vomit.

Mais le type le plus achevé d'aliment surnaturel et divin est certainement celui que nous trouvons dans l'Inde et dans la Perse et qui doit, pour l'essentiel, remonter à l'antique religion dont sont sortis à la fois le védisme et le mazdéisme, nous voulons parler du Sôma-Haoma⁷. Le Soma hindou comme le Haoma mazdéen est l'extrait d'une plante charnue croissant probablement en pays de montagne⁸. Cette liqueur apparaît dans certains textes comme la boisson des dieux. Dans les Védas c'est le Sôma qui donne à Indra la force d'accomplir ses exploits⁹. Il apparaît comme apparenté à l'*amrta*, ou ambroisie, boisson des dieux¹⁰.

1. OLDENBERG, *Religion des Védas*, trad. HENRY, Paris, 1903, p. 278-280. Cf. HUBERT et MAUSS, *Essai*, p. 62 s.

2. OLDENBERG, *Relig. des Védas*, p. 282.

3. HUBERT et MAUSS, *Essai*, p. 84.

4. Cf. p. 147.

5. Cf. *I Cor.* 10, 20 s.

6. *De lapsis*, c. 25.

7. Sur la question en général, cf. VICTOR HENRY, *Sôma et Haoma, le breuvage de l'immortalité dans la mythologie, le culte et la théologie de l'Inde et de la Perse* (Conférences faites au Musée Guimet, Paris, 1907). Une preuve décisive que le culte du Haoma est antérieur au mazdéisme est que Zoroastre est le fils d'un prêtre de Haoma, cf. JAMES DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, Paris, 1892 s., t. I, p. 80.

8. HENRY, *Le parsisme*, p. 17 s. — 9. OLDENBERG, *Religion des Védas*, p. 147 s.

10. OLDENBERG, *Religion des Védas*, p. 148. V. HENRY, *Le Parsisme*, p. 20.

Le rôle que le Sôma joue dans la religion védique est bien marqué par ce passage des Védas : « Nous avons bu le Sôma, nous sommes devenus immortels, nous avons pénétré jusqu'à la lumière et trouvé les dieux. Que peut maintenant nous faire, ô immortel, la haine ou la malignité du méchant¹. »

Le rôle du Haoma perse est semblable. Sa consommation est le centre même et la raison d'être du sacrifice mazdéen². Un texte de l'Avesta montre bien cette valeur de la consommation du Haoma. « Et Zarathustra dit : « Prière à Haoma, Haoma est bon, Haoma est bien créé, il est créé juste, il est créé bon et guérisseur, il est beau de forme, il veut le bien, il est victorieux. De couleur d'or, de tige flexible il est excellent à boire et le meilleur des viatiques pour l'âme. O Haoma d'or ! Je demande de toi la sagesse, la force et la victoire, la santé et la guérison, la prospérité et la grandeur, la force de tout le corps et la science universelle et que je puisse aller par le monde en maître souverain écrasant le malfaiteur, détruisant la Druj. » (suit une énumération des bienfaits de Haoma)³.

Dans la consommation du Haoma il n'y a pas seulement communion par absorption d'un breuvage divin, il y a aussi communion par consommation de la divinité ; il est vrai qu'il n'est pas certain que les deux éléments constitutifs du rite soient primitifs l'un et l'autre. En tous cas, dans le sacrifice mazdéen, le prêtre, au moment où il boit le haoma, a soin de laisser un peu de liquide qui est censé bu par le Dieu Haoma lui-même⁴. Il y a en effet dans le mazdéisme ce que Victor Henry a appelé la trinité homique qui est formée du Haoma d'or, le végétal terrestre et son extrait, du Haoma invigorant qui fait croître le monde c'est-à-dire du Dieu Haoma et de celui qui écarte la mort ou Haoma blanc qui, bu par les hommes après la résurrection, leur confère l'immortalité⁵.

SÖDERBLOM, *La vie future*, p. 331. Le *Rig Véda* (IV, 27, 3) explique comment Kriçânû, gardien jaloux du Sôma céleste, lance sa flèche contre le faucon divin qui a enlevé Sôma pour l'apporter aux hommes, cf. DARMESTETER, *Zend-Avesta*, t. I., p. 80.

1. *Rig Véda*, VIII, 48, 3, cité par OLDENBERG, *Relig. des Védas*, p. 152.

2. V. HENRY, *Le Parsisme*, p. 163 s. DARMESTETER, *Zend-Avesta*, t. I, p. LXV, 79 s.

3. *Zend Avesta, yasna, Hâ*, 9, 16 s. (DARMESTETER, *Zend-Avesta*, t. I, p. 90).

4. V. HENRY, *Le Parsisme*, p. 179 s.

5. V. HENRY, *Le Parsisme*, p. 19 s. DARMESTETER, *Zend. Avesta*, t. I, p. LXV.

APPENDICE II

La question de l'agape.

I. L'Agape du iv^e siècle. — II. Existait-elle à l'époque du Nouveau-Testament? — III. La Didachè. — IV. Ignace. — V. Plinie.

I. Au quatrième siècle on trouve dans l'église, à côté de l'eucharistie, l'usage de repas collectifs dans lesquels on commémorait le souvenir des martyrs. Ces repas, qui présentent avec les repas funéraires grecs et romains de très grandes analogies¹, portaient le nom d'agapes. L'agape du quatrième siècle n'a aucun rapport avec l'eucharistie mais il y a lieu de se demander s'il en a toujours été de même et si elle ne s'est pas détachée à un moment donné de l'eucharistie, comme on l'a parfois pensé. Nous devons rechercher ici si, dans la période qui nous occupe, on trouve trace de l'agape comme d'une cérémonie distincte de l'eucharistie.

II. Le premier texte dans lequel on a pensé trouver mention de l'agape est *I Cor. II, 18* s². Paul dit qu'il n'y aura vraiment repas du Seigneur que si les fidèles s'attendent les uns les autres pour manger les mets qu'ils ont apportés. Dom Leclercq³ pense que ce texte ne saurait s'appliquer à l'eucharistie, car c'est la formule de consécration et non le fait de s'attendre les uns les autres qui la constitue. Son raisonnement suppose que Paul partage la conception catholique de

1. DOM LECLERCQ, art. *Agape.*, *D. A.*, I, col. 787 s.

2. Nous laissons de côté des textes comme *Actes 2, 42-46*; *20, 7-11* qui ont été autrefois invoqués en faveur de l'agape mais que le plus récent défenseur de l'agape DOM LECLERCQ (*D. A.*, I, col. 783 s.) ne retient pas.

3. DOM LECLERCQ, *D. A.*, I, col. 785.

l'eucharistie; il n'est probant que pour qui pense que l'eucharistie a été immuable. Non seulement le texte de *I Cor.* ne permet pas d'affirmer l'existence de l'agape à côté de l'eucharistie, mais encore il établit que les deux usages ne coexistaient pas à Corinthe. Paul parle du repas du Seigneur; la pratique des Corinthiens, qui introduit dans l'assemblée des fidèles une série de repas individuels, en est la négation. Ces repas, les Chrétiens peuvent les prendre chez eux. A leur pratique viciieuse, Paul oppose ce qu'il a reçu de la tradition; il rappelle la distribution du pain et du vin faite par Jésus, accompagnée des paroles de consécration. Pour qui lit le texte sans idées préconçues, il est évident que ces deux parties s'opposent l'une à l'autre. Il serait incompréhensible que, au repas du Seigneur dénaturé par les Corinthiens, Paul opposât autre chose que le repas du Seigneur normal. Celui-ci, tel que l'apôtre le décrit aux *versets 23 s.* en se référant à son institution, n'est pas autre chose que l'eucharistie¹. Toutefois, il serait excessif d'aller jusqu'à dire avec Batiffol « qu'à Corinthe, les réunions chrétiennes sont uniquement eucharistiques et que l'indécence est absolue de joindre à la cène du Seigneur un repas ². » Funk a raison de soutenir que l'idée de s'attendre les uns les autres ne se comprend que s'il y a un repas³. L'explication de Batiffol, qu'il s'agit de s'attendre pour la communion⁴, est peu naturelle. Ce que Paul blâme ce n'est pas le fait de manger, mais celui de faire un repas plantureux, tandis que les frères à côté ont faim. Il veut qu'il n'y ait pas repas particulier, il ne dit pas un mot qui puisse être interprété comme un blâme de la coutume qui existait à Corinthe de joindre un repas à la communion⁵. Ce repas doit être réformé, mais non supprimé.

Quant à l'idée de Keating⁶, d'après laquelle Paul aurait pris prétexte des désordres signalés à Corinthe pour séparer l'agape de l'eucharistie, rien dans le texte ne la justifie.

Ainsi, en résumé, à Corinthe, nous ne trouvons pas l'agape comme une pratique distincte de l'eucharistie; toutefois — et

1. BATIFFOL, *Etudes... L'Agape*, p. 290.

2. BATIFFOL, *Etudes... L'Agape*, p. 290.

3. Cité par BATIFFOL, *Etudes... L'Agape*, p. 291.

4. BATIFFOL, *Etudes... L'Agape*, p. 291.

5. J. RÉVILLE, *Origines de l'épiscopat*, p. 118 (note 3 de la page 116).

6. Cité par BATIFFOL, *Etudes... L'Agape*, p. 290.

c'est ce qui explique l'erreur de ceux qui ont cru trouver l'agape à Corinthe — l'eucharistie y apparaît comme liée au repas collectif des fidèles¹.

Spitta croit trouver une allusion à l'agape dans le quatrième évangile; il estime que le rapprochement de ἡγάπησεν et de δέσπνου γινόμενου (13, 18) prouve que le dernier repas de Jésus a été une agape². Même si l'on estimait que le choix des mots qu'emploie l'évangéliste est de nature à nous éclairer sur les usages du milieu où il a vécu, on serait enfermé dans un cercle vicieux. L'usage des termes ἀγαπήσας ἡγάπησεν ne pourrait être considéré comme une allusion à l'agape que si l'usage de l'agape était attesté d'autre part, ce qui n'est pas le cas. Au point de vue de l'agape, il ne reste donc du témoignage johannique que ceci : la communion est rattachée au souvenir d'un repas, celui qui a suivi la multiplication des pains³.

Dans le Nouveau-Testament encore, nous trouvons deux textes dans lesquels les agapes paraissent visées : ce sont ceux de l'*épître de Jude* (12) et de la *seconde épître de Pierre* (2, 13). Zahn croit y trouver la première mention de l'agape⁴, mais il faut remarquer que rien n'indique que cette agape soit distincte de l'eucharistie⁵.

III. On a pensé que des prières de la Didachè, la troisième⁶ ou les deux premières⁷ se rapportaient à l'agape. Le simple fait que les partisans de l'agape ne sont pas d'accord pour déterminer quelle prière doit être rapportée à cette pratique prouve combien cette opinion est peu fondée; nous avons vu d'ailleurs combien il est facile de rapporter les trois prières à l'eucharistie.

Au *chapitre* (11, 9) de la Didachè, dans un morceau où sont indiquées les précautions à prendre contre les faux prophètes, on trouve cette recommandation : « Tout prophète qui dans l'esprit ordonnera de dresser une table n'en mangera pas,

1. Il est impossible de fixer le rapport exact de l'eucharistie proprement dite et du repas qui l'accompagnait. SPITTA (*Zur Gesch.*, I, p. 248) pense que le repas proprement dit serait l'eucharistie.

2. SPITTA, *Zur Gesch.*, I, p. 213.

3. J. RÉVILLE, *Origines*, p. 58.

4. ZAHN, art. *Agapen*, *R. E.*, I, p. 234.

5. BATIFFOL, *Études... L'Agape*, p. 293. RÉVILLE, *Origines*, p. 25.

6. FUNK, cité par BATIFFOL, p. 295.

7. DUCHESNE, cité par BATIFFOL, p. 295.

sinon c'est un faux prophète ». Il ne peut être question ici que d'une table de charité à laquelle participent seulement les pauvres et non tous les membres de la communauté. Cette table n'a aucun caractère liturgique, sans quoi le prophète ne saurait en être exclu. Ce repas n'est pas l'agape, mais seulement une forme d'aumône¹.

IV. Les termes de ἀγάπη, ἀγαπᾶν se trouvent assez fréquemment chez Ignace; le plus souvent il s'agit simplement d'amour. Dans deux passages cependant, l'agape désigne certainement un rite. Ce rite est-il différent de l'eucharistie? Dans l'*épître aux Smyrniotes* (8, 1), Ignace écrit : « Que personne n'accomplisse en dehors de l'évêque les choses qui regardent l'église. Que l'on considère comme valable l'eucharistie qui est célébrée par l'évêque ou par celui à qui l'évêque a délégué ses pouvoirs. Que la masse des fidèles soit là où se montre l'évêque. Il n'est pas permis, en dehors de lui, de baptiser ou de faire l'agape. » Dom Leclercq estime que l'eucharistie et l'agape sont ici deux choses différentes². Cette interprétation ne nous paraît pas s'imposer. Si l'on admet comme le montrent d'autres passages que, chez Ignace, la communion est parfois désignée par le terme d'agape, il n'y a rien qui empêche Ignace d'avoir employé au cours de notre passage une fois le terme d'agape, et une fois celui d'eucharistie tout en visant le même acte, étant donné surtout qu'Ignace n'est rien moins qu'un auteur précis³. Dans l'*épître aux Romains*, Ignace écrit : « Je veux le pain de Dieu qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David; je veux comme boisson son sang qui est l'agape incorruptible. » (7, 3). Dom Leclercq croit pouvoir conclure de la mention de l'agape incorruptible à l'existence d'une agape corruptible⁴. Mais le terme d'incorruptible se trouve ici pour relever le point le plus important et non pour opposer l'agape dont parle Ignace à une autre agape.

V. Pline parle de deux réunions chrétiennes : la première,

1. BATIFFOL, *Etudes... L'Agape*, p. 297. DOM LECLERCQ, *D. A.*, I, col. 793.

2. LECLERCQ, *D. A.*, I, col. 794, contre lui BATIFFOL, *Etudes... L'Agape*, p. 297.

3. J. RÉVILLE, *Les Origines*, p. 34.

4. LECLERCQ, *D. A.*, I, col. 794.

celle du matin, était un culte, la seconde, celle du soir, était un repas collectif. L'eucharistie était-elle célébrée à la réunion du matin ou à celle du soir? Nous avons vu plus haut qu'elle devait primitivement l'avoir été le soir, puis à la suite de l'interdiction des hétaires avoir été transportée au culte du matin. Ici encore il n'y a donc pas trace d'une agape différente de l'eucharistie.

Le dernier auteur que nous avons considéré, Justin Martyr, ne fait aucune allusion à l'agape. Dom Leclercq estime que c'est parce que la pratique de l'agape n'avait pas donné lieu comme celle de l'eucharistie à des calomnies de la part des païens¹.

Mais il est tout à fait invraisemblable qu'on ait répandu des accusations contre les Chrétiens à propos d'un simulacre de repas et qu'on n'ait rien trouvé à dire d'un banquet véritable².

Nous pouvons donc conclure en disant qu'il n'y a pas trace, pendant la période que nous avons étudiée, de l'existence d'une agape différente de l'eucharistie.

1. LECLERCQ, *D. A.*, I, col. 796.

2. LECLERCQ (*D. A.*, I, col. 801), tire de la fresque de la *Capella greca* connue sous le nom de *fractio panis* les conclusions suivantes.

1° A Rome au II^e siècle l'idée d'un repas était étroitement associée à celle de la célébration de l'eucharistie.

2° Les personnages couchés ne pouvant faire la communion dans cette posture représentent les convives célébrant le repas de l'agape présidé par l'évêque.

3° La célébration de l'eucharistie était jointe à l'agape et l'une et l'autre étaient figurées par la multiplication des pains.

La première et la troisième thèses vont directement contre l'existence de l'agape non eucharistique. La seconde est fort contestable, mais même si on l'accordait il ne faudrait pas perdre de vue que la fresque est une représentation allégorique non une représentation réaliste de l'eucharistie.

MANUSCRITS

Nous donnons ici un tableau des désignations des principaux manuscrits du Nouveau-Testament d'après GREGORY, TISCHENDORF et VON SODEN. Nous y joignons l'indication des dates où ces manuscrits furent écrits et des lieux où ils sont conservés. Ces renseignements ne peuvent dispenser le lecteur de recourir aux ouvrages spéciaux comme les *Prolegomena* de GREGORY à l'édition *octava critica major* de TISCHENDORF (Lipsiae, 1894).

Nous citerons encore :

EB. NESTLE, *Einführung in das griechische Neue Testament*³, Göttingen, 1909.

C.-R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1900-1909.

C.-R. GREGORY, *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, Leipzig, 1908.

AD. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, Berlin, 1895-1905.

VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, I, Berlin, 1902-1907.

Dans le tableau qui suit on a adopté le système proposé par GREGORY :

e : ms. des évangiles.

a : ms. des actes et des épîtres catholiques.

p : ms. des épîtres pauliniennes.

r : ms. de l'apocalypse (*revelatio*).

T : ms. du Nouveau-Testament.

Table des principaux manuscrits du Nouveau Testament.

| CONTENU | DÉSIGNATION | | | DATE | NOM | LIEU |
|---------|-------------|----------------|-------------------------------------|-----------------------------------|------------------------|----------------------|
| | DE GREGORY | DE TISCHENDORF | DE VON SODEN | | | |
| T | 8 (01) | 8 | 62 | IV ^o ou V ^o | Sinaïticus. | St-Petersbourg. |
| T | A (02) | A | 61 | V | Alexandrinus. | Londres. |
| T | B (03) | B | 64 | V | Vaticanus. | Rome. |
| T | C (04) | C | 63 | V | Ephraemi rescriptus. | Paris. |
| e a | D (05) | D | 65 | VI | Bezae Cantabrigiensis. | Cambridge. |
| p | D (06) | D | α 1026 | VI | Claromontanus. | Paris. |
| e | E (07) | E | ε 55 | VII-VIII | Basiliensis. | Bâle. |
| e | F (09) | F | ε 86 | IX | Boreelianus. | Utrecht. |
| p | F (010) | F | α 1029 | IX | Augiensis. | Cambridge. |
| e | G (011) | G | ε 87 | X | Seidelianus. | Londres. |
| p | G (012) | G | α 1028 | IX | Boernerianus. | Dresde. |
| e | H (013) | H | ε 88 | X | Seidelianus. | Hambourg, Cambridge. |
| e | K (017) | K | ε 71 | IX | Cyprius. | Paris. |
| a p | K (018) | K | A πρ ¹ et I ¹ | IX | Mosquensis. | Moscou. |
| e | L (019) | L | ε 56 | VIII | Parisinus. | Paris. |
| ap | L (020) | L | α 5 | IX | Angelicus. | Rome. |
| e | M (021) | M | ε 72 | IX | Campianus. | Paris. |

| CONTENU | DÉSIGNATION | | | DATE | NOM | LIEU |
|---------------|-----------------------|----------------|--------------------|----------|----------------------------|--|
| | DE GREGORY | DE TISCHENDORF | DE VON SODEN | | | |
| e | N (022) | N | ε 49 | VI | Purpureus. | St-Petersbourg, Patmos, Rome, Londres, Vienne. |
| e | P (024) | P | ε 33 | VI | Guelferbylinus rescriptus. | Wolfenbüttel. |
| a p r | P (025) | P | α 3 | XI | Porfirianus rescriptus. | St-Petersbourg. |
| e | S (028) | S | ε 4027 | 049 | Vaticanus. | Rome. |
| e | U (030) | U | ε 90 | IX-X | Marcianus. | Venise. |
| e | V (034) | V | ε 75 | IX | Mosquensis. | Moscou. |
| e (fragm.) | W ^b (0416) | W ^b | ε 58 | VIII-IX | Neapolitanus rescriptus. | Naples. |
| e | X (033) | X | A ³ | IX-X | Monacensis. | Munich. |
| e | Z (035) | Z | ε 26 | V-VI | Dublinensis rescriptus. | Dublin. |
| e | Γ (036) | Γ | ε 70 | IX-X | Tischendorfianus. | Oxford, St-Petersbourg. |
| e | Δ (037) | Δ | ε 76 | IX-X | Sangallensis. | St-Gall. |
| e | Λ (039) | Λ | ε 77 | IX | Bodleianus. | Oxford. |
| e | Η (041) | Η | ε 73 | IX | Petropolitanus. | St-Petersbourg. |
| e | Σ (042) | Σ | ε 18 | VI | Rossanensis. | Rossano. |
| e | Φ (043) | Φ | ε 17 | VI | Beratensis. | Berat. |
| t. | 1 | e 1 a 1 p 1 | ε 254 | XIII | | Bâle. |
| e | 9 | r 1 | An. 20 | XIII | | Maihingen. |
| e | 13 | e 9 | ε 279 | XII | | Paris. |
| | | e 13 | ε 378 | XIII | | Paris. |
| t | 18 | e 18 a 113 | ε 411 | 1364 | | Paris. |
| e | 28 | p 132 r 51 | ε 168 | XI | | Paris. |
| e a p | 33 | e 28 | ε 48 | IX-X | | Paris. |
| | | e 33 a 13 | ε 411 | 1364 | | Paris. |
| | | p 17 | ε 48 | IX-X | | Paris. |
| t | 69 | e 69 a 31 | ε 505 | XV | | Leicester. |
| e | 118 | p 37 r 14 | ε 346 | XIII | | Oxford. |
| e | 124 | e 118 | ε 1211 | XII | | Vienne. |
| e a p | 131 | e 124 | ε 467 | XIV-XV | | Rome. |
| a p r | 181 | e 131 a 70 | α 101 | XI | | Rome. |
| e a p | 204 | p 77 | ε 357 | XIII | | Bologne. |
| | | a 40 p 46 | ε 457 | XIV | | Venise. |
| t | 209 | r 12 | α 1584 | XIII | | Vienne. |
| t | 218 | e 204 a 92 | ε 300 | XIII | | Vienne. |
| e | 225 | p 105 | ε 1240 | 1192 | | Vienne. |
| e | 235 | e 209 a 95 | ε 456 | 1314 | | Copenhague. |
| e | 346 | p 108 r 46 | ε 226 | XII | | Milan. |
| a p | 441 | e 218 a 65 | ε 261 | XII | | Modène. |
| | 442 | p 57 r 33 | O ¹⁸ | XI | | Paris. |
| a p | 460 | e 235 | α 397 | XIII-XIV | | Venise. |
| a p | 465 | e 346 | α 466 | XI | | Paris. |
| a p r | 469 | a 68 | α 306 | XIII-XIV | | Paris. |
| a p | 618 | a 119 p 139 | ε 1056 | XII | | Modène. |
| p | 1906 | r 56 | O ^{π 101} | 1056 | | Paris. |
| | | a 142 p 178 | | | | |
| | | p 23 | | | | |
| LECTIONNAIRES | | | | | | |
| | 1 32 | 1 32 | | XI | | Gotha. |
| | 1 250 | 1 250 | | IX-X | | St-Petersbourg. |

VERSIONS

Les Versions sur lesquelles on trouvera tous les renseignements désirables dans les ouvrages indiqués plus haut, sont désignées de la manière suivante :

- syr.* Versions syriaques (*pesch.* : *Peschitto*. — *Cur.* : *Cureton*. —
sin. : syriaque du *Sināi*).
copt. Versions coptes (*sah.* : *sahidique*. — *memph* : *memphitique*.
arm. Version arménienne.
ethiop. Version éthiopienne.
goth. Version gothique d'*Ulfilas*.
vet. ital. *Vetus Itala* (ancienne version latine¹).
vulg. *Vulgate*.

1. Sur les ms. de la *Vetus Itala* voir NESTLE, *Emf. in d. gr. N. T.*³, p. 128 s.

TEXTES CITÉS

1. Ancien-Testament.

| | |
|-----------|---|
| Genèse | 2, 9 — 301.
2, 17 — 301.
9, 17 — 40.
17, 11 — 41.
49, 81 — 275. |
| Exode | 12, 1-20 — 60 s.
13, 1-16 — 60.
16, 11 s. — 301.
23, 25 — 145.
24, 8 — 41.
32, 6 — 295. |
| Lévitique | 3 — 295.
7, 11 21 — 295.
9, 18 s. — 295.
14, 10 — 273.
23, 5-7 — 60.
23, 9-14 — 205. |
| Nombres | 9 — 60.
9, 9 s. — 8.
11, 16 s. — 301.
21, 4 s. — 167.
9, 27 — 295. |
| Juges | 15, 27-28 — 40. |
| I Samuel | 15, 11 s. — 295. |
| II Samuel | 1, 9 — 295. |
| I Rois | 11 29 s. — 40.
3, 8 — 304. |
| II Rois | 26, 13 — 304. |
| Job | 40, 20 s — 304. |
| Psaumes | 22, 2 — 18 s.
22, 9 — 20.
22, 17 — 18.
23 — 55.
41, 10 — 69.
74, 14 — 304.
104, 26 — 304.
113 à 118 — 61.
115, 4 — 144.
118 — 228.
132, 15 — 55, 302. |
| Proverbes | 3, 18 — 302.
9, 5 — 55.
13, 12 — 302. |
| Esaïe | 25, 6 — 55, 302.
27, 1 — 304.
32, 6 — 295.
33, 16 — 273.
51, 17 — 144.
53 — 48, 50.
55, 1-2 — 55, 302.
55, 3 — 85. |

| | |
|----------|--|
| | 59, 21 — 85.
60, 13 — 302.
61, 8 — 85. |
| Jérémie | 65, 13 — 55, 302.
19, 1 s. — 40.
31 — 41.
31, 31 — 85.
32, 33-34 — 41.
32, 40 — 85. |
| Ezéchiël | 16, 60 s. — 85.
34, 25 — 85.
34, 13-19 — 55.
47, 1-12 — 303. |
| Daniel | 7, 9-27 — 44.
7, 13 — 43. |
| Osée | 2, 20 — 85. |
| Amos | 2, 8 — 295. |
| Zacharie | 9, 9 — 42, 66.
11, 12 — 69.
11, 13 — 70. |
| Malachie | 1, 10-11 — 273. |

II. Apocryphes et Pseudepigraphes de l'Ancien-Testament. *Apocryphes.*

| | |
|-------------|--|
| II. Maccha- | bées 1, 24 — 43. |
| Tobit | 13, 9-11 — 43. |
| Prière | d'Asaria 32 — 43. |
| Baruch | 29 — 302.
29, 5-8 — 56. |
| Siracide | 15, 3 — 55, 302.
24, 17-21 — 55, 302. |
| Sapience | 6, 3 s — 43.
10, 10 — 43.
10, 15 — 288.
16 20 — 55. |

Pseudépigraphes.

| | |
|------------|---|
| Jubilées | 1, 28 — 43. |
| Psaumes de | Salomon 2, 30 — 43.
5, 19 — 43.
17 — 43. |
| Oracles | Sybyllins, Proöm. v. 87 — 303.
III livr. 46-50 — 43.
652 s. — 43.
657 s. — 43.
715 s — 43.
121s . 13.
721 — 43. |

744 s. — 302.
 757 s. — 43.
 767 s. — 43.
 772 s. — 43.
 785 s. — 43.
 V livr. 420 s. — 43.
 Hénocch 7, 17 — 291.
 9, 4 — 43.
 21, 6 — 301.
 22, 11-7 — 290.
 24, 4 — 55.
 24, 25 — 303.
 25, 4-5 — 290.
 25, 6 — 303.
 37, 71 s. — 43.
 60, 7 — 304.
 62, 4 — 55, 302.
 84, 2 — 43.
 89, 51 s. — 43.
 Assomp-
 tion de
 Moïse 10, 1-7 — 43.
 IV Esdras 6, 49-52 — 304.
 7, 23 — 303.
 8, 52 — 303.
 9, 19 — 301 s.
 9, 32-10, 59 — 43.
 14, 39 — 304.
 Apc.
 Baruch 4, 2 s. — 43.
 29, 4 — 304.
 29, 8 — 303.
 29, 28 — 5, 56 s.
 32, 4 — 43.
 Testament
 des XII
 Patriar-
 ches Lévi 10 — 43.
 18 — 55, 303.
 Benjamin 10 — 43.
Auteurs Juifs.
 Schmonè
 Esrè 17 — 43.
 Joseph Antiq. Jud. XIV, 10-8
 — 283.
 De Bello Judaico, II,
 8, 5 — 283.
 Philon Leg. allegor. III, 56,
 (162) — 301.
 III, 26 (82) — 302.
 De Somniis II, 37 (245,
 248) — 302.
 III, 4 — 147.
 III *Nouveau-Testament*
 Mathieu 3, 16 — 176.
 4, 8-10 — 45.
 5, 4-5 — 45.
 5, 12 — 45.

5, 17 — 40.
 5, 18 — 41.
 5, 23 — 42.
 5, 23-24 — 243, 268.
 6, 20 — 45.
 6, 41 — 145.
 8, 7 — 145.
 8, 11-12 — 44, 56, 303.
 9, 16-17 — 42.
 10, 4 — 67.
 12, 32 — 44.
 13, 52 — 42.
 13, 40-43 — 44.
 16, 28 — 45.
 17, 25 — 42.
 19, 28 — 45.
 21, 9 — 145.
 21, 21 — 176.
 22, 1 s. — 56, 303.
 22, 21-25 — 69.
 23, 19-23 — 42.
 23, 23 — 42.
 23, 39 — 145.
 25, 1 s. — 56.
 25, 1-13 — 303.
 25, 31-46 — 44.
 26, 18 — 273.
 26, 21-25 — 69.
 26, 26 — 76, 145.
 26, 26 s. — 106 s.
 26, 28 — 120.
 26, 29 — 120.
 26, 50 — 70.
 27, 3-10 — 70.
 27, 35 — 20.
 27, 43 — 20.
 29, — 1-14 — 303.
 Marc 1, 44 — 41.
 2, 20 — 48.
 2, 25 s. — 42.
 3, 6 — 49.
 3, 20 s. — 49.
 3, 22 s. — 44.
 4, 26-29 — 44.
 6, 14 — 51.
 6, 41 — 52, 145.
 7, 15 — 42.
 8, 6 — 51.
 8, 7 — 145.
 8, 14 s. — 163.
 8, 30-32 — 66.
 8, 31 — 49.
 9, 1 — 45, 48.
 9, 30-32 — 49, 66.
 9, 31 — 67.
 9, 43-47 — 45.
 10, 2 — 42.
 10, 6 — 42.
 10, 30 — 44.
 10, 32-34 — 49.

| | | | |
|------|--------------------------|---------|-------------------------|
| | 10, 33 — 67. | | 2, 11 — 196. |
| | 10, 33-34 — 66. | | 4, 42 — 203. |
| | 10, 38 — 49. | | 4, 46 — 196. |
| | 10, 40 — 45. | | 6, 1 s. — 201 s. |
| | 10, 42-45 — 45. | | 6, 26 s., 52. |
| | 10, 45 — 48. | | 6, 53-56 — 199. |
| | 10, 45 — 50. | | 6, 70-71 — 71. |
| | 11, 1 s. — 42. | | 6, 71 — 67. |
| | 11, 9-10 — 145. | | 7, 30 — 197. |
| | 11, 23 — 176. | | 8, 20 — 197. |
| | 12, 13-17 — 45. | | 8, 23 — 197. |
| | 12, 24 — 42. | | 12, 4 — 67. |
| | 12, 25 — 45. | | 12, 4-6 — 71. |
| | 12, 28-31 — 42. | | 12, 13 — 145. |
| | 12, 35 — 42. | | 12, 23 27 — 197. |
| | 14, 1. 2. 10-11 — 67. | | 13, 1 — 197. |
| | 14, 12-16 — 62. | | 13, 2 — 71. |
| | 14, 15 — 61. | | 13, 4-17 — 195. |
| | 14, 18 s. — 68. | | 13, 21-30 — 70, 72. |
| | 14, 18-21 — 191. | | 13, 26 — 199. |
| | 14, 22 — 75, 145. | | 13, 27 — 71. |
| | 14, 22-25 — 107 s. | | 13, 29 — 200. |
| | 14, 24-25 — 81. | | 14, 14 — 200. |
| | 14, 25 — 56, 303. | | 15 — 197 s. |
| | 14, 26-31 — 191. | | 15, 2 — 198. |
| | 15, 24 — 19. | | 15, 13 — 198. |
| | 15, 34 — 19, 20. | | 15, 15 — 209. |
| | 26, 50 — 70. | | 17 — 200. |
| | 27, 3-10 — 70. | | 18 — 72. |
| Luc | 1, 64 — 145. | | 18, 2 — 69. |
| | 2, 28 — 145. | | 19, 24 — 20. |
| | 2, 34 — 145. | | 19, 35 — 198, 210. |
| | 4, 17-21 — 42. | | 21, 1-14 — 132. |
| | 6, 5 — 42. | Actes | 1, 45-26 — 73. |
| | 6, 16 — 67. | | 1, 16-25 — 67. |
| | 6, 21 — 303. | | 1, 18 s. — 70. |
| | 6, 28 — 145. | | 2, 42 — 86. |
| | 7, 22 — 42. | | 2, 42-47 — 127 s., 313. |
| | 11, 21-22 — 44. | | 3, 25-26 — 145. |
| | 14, 15 — 56, 303. | | 6, 1-6 — 128. |
| | 16, 8 — 43. | | 10, 1-11, 18 — 140. |
| | 16, 29-31 — 42. | | 10, 10 — 142. |
| | 17, 20-21 — 46 s. | | 10, 16 — 185. |
| | 20, 34 — 43. | | 10, 20 — 176. |
| | 22, 3-6 — 70. | | 11, 2 — 176. |
| | 22, 15 — 193. | | 15, 9 — 176. |
| | 22, 15 s. — 64 s. | | 20, 7 s. — 141, 313. |
| | 22, 15-20 — 108 s. | | 27, 35 — 140. |
| | 22, 19-20 — 121. | Romains | 1, 25 — 145. |
| | 22, 20 — 79. | | 4, 20 — 176. |
| | 22, 21-23 — 71. | | 7, 4 — 170. |
| | 22, 22-48 — 71. | | 9, 5 — 145. |
| | 22, 29 s. — 56, 67, 303. | | 12, 1 — 226. |
| | 24, 13-35 — 132-193. | | 12, 5 — 170. |
| | 24, 30 — 51, 145. | | 12, 14 — 145. |
| | 24, 31 — 51. | | 14, 14 — 153. |
| | 24, 50-51 — 145. | | 14, 21 — 153 s. |
| | 24, 53 — 145. | | 14 23 — 176. |
| Jean | 1, 14 — 210. | | |
| | 2. 4 — 196. | | |

I Corin-
thiens

4, 7 — 176.
4, 12 — 145.
5, 6-8 — 162.
5, 7 — 192.
6, 5 — 176.
6, 12-20 — 166 s.
8, 7-13 — 163.
8 à 11 — 137 s. 163. 172 s.
9 — 163 s.
10 — 162, 169, 178.
10, 1 s. — 143 s., 301.
10, 1-14 — 164 s.
10, 8 — 166.
10, 13 — 143.
10, 14 — 163.
10, 16 — 77, 169, 185.
10, 17 — 254.
10, 20 — 310.
10, 21 — 163.
10, 32 — 163.
11 — 173, 178.
11, 7 s. — 143.
11, 17 s. — 149 s.
11, 18 s. — 313.
11, 21 — 154.
11, 23 — 67.
11, 23 s. — 314.
11, 23-25 — 121.
11, 24 — 108, 170.
11, 26 — 123, 174.
11, 30 — 155.
11, 34 — 156.
12, 13 — 157.
12, 13, 27 — 170, 178.
14, 16 — 145.
14, 22 s. — 177.
14, 29 — 176.
15, 36 — 44.
16, 2 — 142.
16, 5 — 176.
16, 7 — 163.
16, 20 — 258.

II Corin-
thiens

1, 3 — 145.
11, 31 — 145.

Galates

1, 1 — 161.
1, 12 — 161.
2, 11-14 — 139.
3, 9 — 145.

Ephésiens

1, 3 — 145.
4, 13 — 24.

Philip-
piens

2, 17 — 80.

Colossiens

2, 21 — 142.

I Thessalo-
niciens

2, 13 — 161.
4, 1 — 161.

II Thessalo-
niciens

3, 6 — 161.

Hébreux

6, 1 — 217.
6, 7 — 145.
7, 1 — 145.
10, 29 — 218.
11, 20-21 — 145.
12, 19 — 145.
13, 9 s. — 218 s.

Jacques

1, 6 — 176.
2, 4 — 176.

I Pierre

2, 5 — 226.
3, 9 — 145.

II Pierre

2, 2-3, 10-12, 20 — 221.
2, 13 — 221 s., 315.

I Jean

3, 3 — 221.
1, 6 — 208.
1, 7 — 199.
3, 1 — 209.
5, 6 s. — 199, 210.

Jude

4. 8. 10. 18. 19 — 221.
9 — 176.
12 — 221. 315.
22 — 176.

Apoca-
lypse

2, 7 — 56, 303.
3, 20 — 222.
7, 16-17 — 56, 303 s.
19, 9 — 56, 303.
20, 11-15 — 44.
21, 6 — 304.
21, 10 s. — 43.
22, 2 — 303 s.
22, 17 — 304.

IV. Auteurs chrétiens

APPOLLINAIRE D'HIERAPOLIS

Fragm. — 199.

BARNABAS

Epître 15, 9, — 142.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Paed. I, 15 — 277.

— II, 40-45 — 277.

Quis dives salvetur? — 249.

CLÉMENT ROMAIN

Epître

aux Corinthiens 39 — 224.
40-41 — 224 s.
47, 1 — 136.

Constitutions Apostoliques

2, 25 — 272.
7, 26 — 232.
7, 29 — 272.

CYPRIEN

De lapsis 25 — 310.

Epître 63 — 5.

Didachè

- 1-16 — 228.
 7 — 231.
 9, 2 — 197.
 9-10 — 231 s., 244.
 11, 9 — 315.
 14 — 209, 232, 243 s.
 15, 12 — 239.

Hébreux (Evangile des)

- Fragm.* — 74.
 — — 132.

HERMAS

- Pasteur, Sim V. 3, 8* — 257.

HIPPOLYTE

- De Antichristo* 7-11 — 277.
Fragm. — 277.

IGNACE

- Epître aux Ephésiens* 5, 2 — 253.
 5, 9 — 253.
 7, 2 — 252.
 8 — 252.
 8, 2 — 251.
 12, 2 — 247.
 13, 1 — 249.
 20, 2 — 249 s., 253.

- Epître aux Magnésiens* 1, 2 — 249.
 9, 1 — 142.

- Epître aux Tralliens* 5, 2 — 253.
 7, 2 — 253.
 8, 1 — 251.

- Epître aux Romains* 2, 4 — 253.
 4, 1 — 251.
 7 — 253.
 7, 3 — 248, 250, 316.

- Epître aux Philadelpiens* 4 — 249 s., 252 s.

- Epître aux Smyrniotes* 6, 1-2 — 247.
 7 — 249 s.
 7, 1 — 253. s.
 7, 2 — 252 s.
 8, 1 — 316.

IRÉNÉE

- Adv. haereses* II, 22, 3 — 24.
 IV, 10, 2 — 277.
 IV, 18 5 — 249.
 V, 2, 2 — 249.

JÉRÔME

- De viris ill.* 2 — 74, 132.
Ep. ad Rusticum 125 — 284.

JUSTIN

- I Apologie* 32, 9 — 269.
 32, 11 — 269.
 33 — 269.
 35, 7 — 18.
 54 — 275 s.
 61 s. — 267.
 65 — 277.
 65-66 — 267 s., 270.
 66 — 124 s.
 66, 2 — 249.
 67 — 270 s.
 67, 3 — 142.
Dialogue 41 — 273.
 52 — 275.
 54 — 275.
 63 — 275.
 69 — 275 s.
 79 — 273.
 76 — 275.
 117 — 273 s.

PAPIAS

- Fragm.* — 70.

ORIGÈNE

- Hom XVII in genesim* 6-8 — 277.

INSCRIPTIONS CHRÉTIENNES

- M. E. L.* 2825 — 279.
 2826 — 280 s.
 2855 — 279.
 2875 — 279.
 4169 — 279.

V Auteurs non chrétiens

AVESTA

- Yasna, Hâ* 9, 16 s. 311.

EURIPIDE

- Cyclope* 311 s. — 305.

Papyrus d'Oxyrhynque

- 110 — 147.
 523 — 147.

PLAUTE

- Rudens* — 296.

PLINE

- Ep. X.* 96, 7 — 142, 259 s.

Rig Véda

- IV, 27, 3 — 311.
 VIII, 48, 3 — 311.

AUTEURS CITÉS

- Alès, 2.
 Allard, 263, 284.
 Andersen, 10, 17, 63, 83, 112, 177, 203, 272.
 Anrich, 187.
 Arnold, 241.
 Aubé, 263.

 Bachmann, 144, 147, 161 s., 165, 177.
 Baldensperger, 197.
 Barth, 83, 101, 112.
 Batiffol, 3, 12, 17, 63, 65, 115, 127, 129, 172, 188, 220, 239, 241, 277, 314 s.
 Baudissin, 304.
 Bauer (Bruno), 135.
 Bauer (W.), 115 s., 196, 198 s., 205, 207 s., 210.
 Baur (F.-C.), 84, 180.
 Beyschlag, 82.
 Bickell, 59.
 Binet-Sanglé, 102, 198.
 Blass, 106, 112 s., 140, 142.
 Boissier, 263, 297.
 Bousset, 84, 124, 160, 187, 222.
 Bovon, 65, 179.
 Box, 63.
 Brandt (A.), 65, 85.
 Brandt (W.), 63, 65, 73, 83 s., 86, 90, 96, 112, 130, 137, 161, 163, 186, 277.
 Brightmann, 52.
 Brinton, 305.
 Brook, 65.
 Bruce, 3, 26.
 Bruston, 18.
 Burkitt, 65.
 Buttenwieser, 303.

 Cabrol, 279 s.
 Chauvin, 74.
 Chevalier, 74.
 Chodzko, 304.
 Chwolson, 63.
 Clemen, 65, 96, 115, 137, 161, 187.
 Cornely, 74.
 Corrodi, 263.
 Crampon, 74.
 Créhange, 147.
 Cumont, 22, 297 s., 307.

 Dähnhardt, 70.
 Darmesteter, 310 s.
 Déchelette, 280.
 Desjardius, 263.
 Didon, 74.
 Dibelius, 181.
 Dieterich, 297, 305.
 Dobschütz (von), 151, 154 s.
 Dorsch, 2.
 Drews, 63, 231 s., 238 s., 241, 243 s.
 Duchesne, 233, 238, 277, 315.
 Dupuy, 263.
 Durkheim, 307.

 Ebersolt, 75.
 Eichhorn, 86, 97.
 Eisler, 3.
 Ermoni, 3.

 Faye (de), VIII.
 Feine, 82, 115.
 Fouard, 74.
 Foucart, 297.
 Foucher, 294.
 Frazer, 22, 306 s.
 Friedmann, 296.
 Funk (F.-X.), 154, 224, 232, 249, 276, 314 s.
 Fustel de Coulanges, 296 s.

 Gardner (Percy), 15, 160, 188.
 Garrucci, 305.
 Gasquet, 298.
 Gebhardt, VII, 70, 224.
 Genouillac, 247.
 Gilly, 297.
 Goblet (d'Aviella), 27.
 Godet, 64, 159, 196, 199.
 Goetz, 3, 30.
 Goguel, 23, 39, 50, 52 s., 62, 65, 67, 71 s., 75, 189, 192, 195, 208.
 Goltz (von der), 233, 235, 237 s.
 Grætz, 296.
 Grafe, 3, 83.
 Gregory, VII, 349.
 Grenfell, 147.
 Gruppe, 308.
 Guignebert, 261 s.
 Gunkel, 142, 188, 301, 304.

- Harnack, VII, 2, 5 s., 17, 22 s., 65, 70, 82, 94, 140, 153, 223 s., 226, 230, 232, 234, 247, 263, 275 s., 283.
 Hatch, 297.
 Haupt, 65, 77, 85 s., 99, 112, 152, 160, 233.
 Havet (E.), 263.
 Havet (L.), 296.
 Hehn, 241.
 Heinrich, 136, 144, 147, 161 s., 165, 167.
 Heitmüller, 86, 96 s., 112, 121, 160, 165, 169, 178, 187 s., 198 s.
 Hennecke, 224, 231 s., 238 s.
 Henry (V.), 300, 310 s.
 Heppding, 297.
 Hoffmann (Joh.), 10 s., 83 s., 96, 101, 112, 121, 172, 187, 251, 267, 272.
 Hoffmann (R.-A.), 82, 84 s., 89 s., 96, 99 s., 115, 124, 165, 172, 218.
 Holsten, 161, 165.
 Holtzmann (H.-J.), 9, 17, 37 s., 47, 64, 85, 96 s., 101, 142, 165, 179, 181, 187, 196, 198 s., 205, 207 s., 210.
 Holtzmann (O.), 65, 74, 76, 78, 80, 82, 89 s., 96, 115, 163, 188, 219, 277.
 Hort, 106, 112.
 Hubert, 306 s., 309 s.
 Hunt, 147.
 Humbert, 297.
 Huppertz, 2.

 Jensen, 15, 38.
 Jeremias, 299 s.
 Joachim, 65, 83.
 Jülicher, 6 s., 17, 38, 81, 83, 96 s., 114, 131, 150, 152, 154, 170, 220 s., 276 s.

 Kaibel, 281.
 Kalthoff, 15.
 Kattenbusch, 85, 232.
 Kautzsch, VIII.
 Keating, 314.
 Keil, VII.
 Keim, 65, 73, 74, 75, 81, 82, 92, 97, 199.
 Kirchhoff, 281.
 Klein, 238.
 Klöpper, 210.
 Knabenbauer, 74.
 Knopf, 224.
 Koch, 161.
 Kreyenbühl, 204.
 Krüger, VII, 276.
 Kühl, 221.

 Lacroix, 74.
 Ladeuze, 240.

 Lagrange, 43.
 Lebègue, 281.
 Le Blant, 280.
 Le Camus, 74.
 Lechler, 162.
 Leclercq, 105, 279 s., 284 s., 297, 314, 316 s.
 Legué, 198.
 Lehmann, 305.
 Lenormant, 281.
 Lesêtre, 314.
 Lichtenstein, 160.
 Lietzmann, VII, 83, 112, 160, 162, 165, 187, 305.
 Lightfoot, 224, 247, 249.
 Lipsius, 140.
 Littré, 59.
 Lobstein, 97.
 Lods, VIII, 303.
 Loisy, 13 s., 18, 23, 64, 68, 77, 81, 86 s., 87, 112, 160 s., 197 s., 204 s.
 Loofs, 242.

 Maas, 305.
 Mangenot, 63.
 Marquardt (G.), 73.
 Marquardt (J.), 297.
 Marti, 60, 295.
 Massebieau, 238.
 Mauss, 306, 309 s.
 Ménégos, 179, 181, 218, 220.
 Merx (Ad.), 108, 113, 319 s.
 Mommsen, 297.
 Monnier (H.), 46, 82.
 Moret, 305.

 Naber, 137.
 Nestle, VII, 74, 80, 106, 112, 132, 319, 321.
 Nowack, 205.

 Oldenberg, 294, 310 s.,
 Otto, VII, 266.

 Parmentier, 22.
 Paul, 267, 269.
 Pfeleiderer, 86, 160, 171, 179, 181, 187 s., 199.
 Pierson, 137.
 Pohl, 280.
 Preuschen, 162, 297.

 Randon, VIII.
 Rauschen, VII, 2, 105, 238, 241, 251, 280.
 Reinach (S.), 14 s., 18 s., 21 s., 137, 297, 307 s.
 Reinach (Th.), 60.
 Renan, 37, 97, 254.
 Renz (F.), 2.

- Resch, 161.
 Reuss, 23.
 Réville (A.), 65, 73, 74, 83, 96, 97, 298 s., 304, 308 s.
 Réville (J.), 12 s., 17 s., 20, 31 s., 83, 90, 96, 98 s., 170, 196, 198, 211 s., 217 s., 223 s., 230 s., 237 s., 247, 249, 251, 253 s., 263 s., 272 s., 298, 314 s.
 Richardson, 1.
 Rossi (de), 240 s., 279 s.; 284.
 Rossignol, 281.
 Rücher, 218.

 Sabatier (A.), 179, 181.
 Sabatier (P.), 230, 238.
 Schäfer, 65, 82, 161.
 Schläger, 136.
 Schegg, 74.
 Schmidt (P.-W.), 65, 73 s., 83, 89 s., 96 s., 114.
 Schmidt (V.), 204.
 Schmiedel, 3, 114, 144, 161 s., 165, 171.
 Schrader, 299 s.
 Schürer, 43, 112, 296 s.
 Schultz, 60.
 Schultzen, 85.
 Schwab, 61.
 Schwartz, 64 s., 68.
 Schwartzkopff, 85.
 Schweitzer, 3, 26, 28 s., 53 s., 97, 115 s.
 Scrivener, 106.
 Semler, 263.
 Sieffert, 139 s.
 Skene, 59.
 Smend, 60.
 Smith (Robertson), 60, 69.
 Smith (W.-B.), 136.
 Söderblom, 304 s., 311.
 Soden (von), VII, 218, 319.
 Sokolowski, 165.
 Soltau, 83.
 Spitta, 7 s., 8, 17, 61, 83, 85, 94 s., 114, 129, 131, 177, 203, 218, 233, 241, 315.
 Stahl, 247, 251.
 Stapfer, VIII, 65, 82, 131, 209.
 Steck, 123, 136, 160.
 Steindorf, 20, 303.
 Steitz, 267, 269.
 Stengel, 297.

 Stiebel, 306.
 Stübe, 60, 69.
 Straatmann, 137.
 Strauss, 59.
 Struckmann, 2, 241.
 Swete, 107, 222.

 Thalhofer, 162.
 Thiersch, 139.
 Tischendorf, 106, 107, 114.
 Titius, 97, 112.
 Toutain, 298, 306.

 Van Manen, 136, 263.
 Veil, 267, 270 s., 277.
 Vernes, 49.
 Völter, 81, 112, 137 s.
 Volkmär, 73, 84.
 Volz, 62.

 Wabnitz, 65, 74, 100, 198.
 Weinell, 187.
 Weiss (Bernhard), 83, 106 s., 112, 196, 198 s., 205, 218, 221.
 Weiss (Johannes), 23, 53, 64, 83, 86, 106, 112, 169.
 Weizsäcker (von), 3 s., 6, 17, 65, 82, 96 s., 99, 129, 142, 152 s., 233, 267, 270.
 Wellhausen, 23, 60, 62, 64, 83, 90, 96, 112, 113, 169, 203, 205, 233, 294 s.
 Wendland, 22.
 Wendt, 38, 65, 82, 89, 99 s., 112, 140, 142.
 Westcott, 106 s., 112.
 Wiedemann, 306.
 Wieland, 2.
 Wilpert, 285, 305.
 Winkler, 299 s.
 Winsch, 3.
 Wissowa, 297.
 Wohlenberg, 75, 112 s., 120, 152.
 Wrede, 42, 70, 73, 84, 126, 180 s., 187.
 Wünsche, 61.

 Zahn, 65, 70, 75, 81 s., 89 s., 92, 96, 109, 113 s., 140, 146, 198 s., 204 s., 221, 247, 249, 284, 315.
 Ziebarth, 297.
 Zimmern, 299 s.
 Zöckler, 3, 142.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---------------------------------|-----|
| INDEX BIBLIOGRAPHIQUE | VII |
|---------------------------------|-----|

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

L'état du problème.

| | |
|---|---|
| I. Bibliographie de l'eucharistie. — II. Quelques théories récentes. — III. Carl von Weizsäcker. — IV. Adolf Harnack. — V. Adolf Jülicher. — VI. Friedrich Spitta. — VII. Heinrich-Julius Holtzmann. — VIII. Axel Andersen. — IX. Johannes Hoffmann. — X. Pierre Batiffol. — XI. Jean Réville. — XII. Alfred Loisy. — XIII. Salomon Reinach | 1 |
|---|---|

CHAPITRE II

La méthode

| | |
|---|----|
| I. Problème d'histoire ou de mythologie? — II. Caractère de la théorie de Salomon Reinach. — III. L'argument tiré du <i>Psaume 22, verset 17</i> . — IV. Les autres arguments de Salomon Reinach. — V. Conclusion. — VI. Les termes du problème. — VII. La détermination des faits. — VIII. L'explication des faits. — IX. Elimination de la méthode dogmatique. — X. La méthode hiérolologique. — XI. La méthode logique d'Albert Schweitzer. — XII. La méthode d'érudition de K. A. Goetz. — XIII. Conclusions. — XIV. Limite de la période étudiée. — XV. L'ordre à suivre | 17 |
|---|----|

PREMIÈRE PARTIE

La cène de Jésus.

CHAPITRE PREMIER

Les grandes lignes du ministère et de l'enseignement de Jésus.

| | |
|---|----|
| I. La cène n'est pas un acte isolé. — II. La forme de l'enseignement de Jésus. — III. La parabole. — IV. L'idée d'alliance. — V. L'idée du Royaume de Dieu. — VI. Le sens de <i>Luc 17, 20-21</i> . — VII. La conscience messianique de Jésus. — VIII. La pensée de Jésus sur ses souffrances et sa mort. — IX. Le genre de la vie de Jésus. — X. Les repas communs de Jésus avec ses disciples. — XI. Les multiplications des pains. — XII. L'image du repas dans la tradition juive et dans l'enseignement de Jésus. — XIII. Le sens de la multiplication des pains | 37 |
|---|----|

CHAPITRE II

Le dernier repas de Jésus.

Date et caractère du dernier repas de Jésus. — II. La Pâque juive au temps de Jésus. — III. La date du dernier repas. — IV. Les récits du dernier repas ne s'accordent pas avec le rituel de la Pâque. — V. Le sens de *Luc 22, 15, 16*. — VI. La situation de Jésus au moment de son dernier repas. — VII. Pourquoi Jésus est-il venu à Jérusalem? — VIII. La trahison de Judas. — IX. Judas a-t-il assisté au dernier repas? — X. L'état d'âme de Jésus au moment du dernier repas. — XI. Lieu où fut célébré le dernier repas. — XII. A quel moment du repas se placent la distribution du pain et celle du vin? — XIII. Dans quel ordre le pain et la coupe ont-ils été distribués? — XIV. La distribution du pain et le commentaire qui l'accompagne. — XV. La distribution de la coupe et le commentaire qui l'accompagne. — XVI. Jésus a-t-il fait libation avec la coupe? — XVII. Jésus a-t-il lui-même pris part à la cène? — XVIII. La déclaration eschatologique. — XIX. Inauthenticité de l'ordre de répétition. — XX. Authenticité de la coupe eschatologique. — XXI. Inauthenticité de la coupe d'alliance. — XXII. Authenticité du pain. — XXIII. Conclusion. 59

CHAPITRE III

La pensée de Jésus dans la cène.

- I. Interprétations à écarter. — II. La notion d'alliance. — III. Acte symbolique ou mystico-sacramentaire? — IV. Caractère de la distribution du pain. — V. Caractère de la distribution de la coupe. — VI. Rapport entre les deux actes. — VII. Explications à écarter. — VIII. Le rôle de Jésus et celui des disciples. — IX. Interprétation de la déclaration eschatologique. — X. Sens de la distribution du pain. — XI. Relation entre la parabole et l'acte symbolique. — XII. Le sens de « Ceci est mon corps. » — XIII. Jésus a-t-il pensé à une répétition de son acte? 89

APPENDICE

Le texte des paroles prononcées par Jésus à son dernier repas.

- I. Les différents textes. — II. Les variantes des textes de Mathieu, de Marc et de Paul. — III. Les diverses formes du texte de Luc. — IV. Tableau des quatre textes du Nouveau-Testament. — V. Rapport des textes de Mathieu et de Marc. — VI. Rapport des textes de Paul et de Luc. — VII. Rapport des deux formes du texte. — VIII. Le texte de Justin 105

DEUXIÈME PARTIE

La fraction du pain dans l'église primitive.

- I. Renseignements fournis par le livre des Actes sur la première église de Jérusalem. — II. Caractère de la fraction du pain. — III. L'origine du rite. — IV. Sa place dans l'évolution de l'eucharistie. — V. Conclusion. 127

TROISIÈME PARTIE

L'eucharistie paulinienne.

CHAPITRE PREMIER

La célébration de l'eucharistie dans les églises pauliniennes.

- I. Les sources. — II. L'authenticité des grandes épîtres pauliniennes. — III. Y a-t-il des interpolations dans la première épître aux Corinthiens? — IV. Le repas de la communauté d'Antioche. — V. L'eucharistie(?) pendant la tempête. — VI. La fraction du pain de Troas. — VII. La communion à Corinthe. — VIII. Le témoignage de *I Cor. 10*. — IX. *Λειτουργία*. — X. « Un seul pain. » — XI. « Coupe du Seigneur, Table du Seigneur. » — XII. Le témoignage de *I Cor. 11*. — XIII. Le repas du Seigneur. — XIV. Repas du Seigneur et communion. — XV. La tradition du Seigneur. — XVI. La liturgie de la cène. — XVII. La communion à Corinthe était-elle célébrée avec du vin? — XVIII. Les abus. — XIX. Y a-t-il eu une pratique eucharistique uniforme dans les églises pauliniennes? 135

CHAPITRE II

La conception paulinienne.

- I. L'origine du rite. — II. La tradition du Seigneur. — III. La cène paulinienne n'est pas une pâque chrétienne. — IV. La place des développements sur la cène dans la première épître aux Corinthiens. — V. Le type de la communion dans l'Ancien-Testament. — VI. La communion et les repas religieux païens. — VII. Le sens du terme de *κοινωνία*. — VIII. Le sens du terme de « corps. » — IX. Communion du corps et communion du sang. — X. La pensée de Paul sur les repas religieux païens. — XI. Les données du *chapitre 11*. — XII. Les conditions d'une célébration normale de l'eucharistie. — XIII. L'eucharistie-commémoration. — XIV. Le sens des paroles d'institution. — XV. Les règles pratiques données par Paul. — XVI. Esquisse de la conception paulinienne. — XVII. La place des idées eucharistiques dans le système paulinien 159

CHAPITRE III

Genèse de la conception paulinienne de l'eucharistie.

- I. L'eucharistie paulinienne et la fraction du pain primitive. — II. Les causes de la transformation. — III. L'introduction de la coupe. — IV. Le caractère sacramentaire de l'eucharistie paulinienne. 185

QUATRIÈME PARTIE

Les autres écrits du Nouveau-Testament.

CHAPITRE PREMIER

Les évangiles synoptiques.

- I. La conception de Marc. *a.* Les multiplications des pains. — II. *b.* Le récit de l'institution. — III. La conception de Mathieu. — IV. La conception de Luc. — V. L'épisode d'Emmaüs 189

CHAPITRE II

La conception johannique.

- I. L'épisode du lavement des pieds allégorie de l'eucharistie. — II. Les autres allusions à la cène. — III. Le miracle de Cana. — IV. La parabole de la vigne. — V. Le sang qui coule du côté de Jésus. — VI. Le symbolisme eucharistique dans les discours des adieux. — VII. Le discours eucharistique du *chapitre 6*. — VIII. L'eucharistie dans la première épître de Jean. — IX. Le sens de *I Jean 3, 1*. — X. Le sens de *I Jean 5, 6*. — XI. La conception johannique de l'eucharistie. — XII. La place de l'eucharistie dans l'organisme du système johannique. — XIII. La genèse de la conception johannique de l'eucharistie. 195

CHAPITRE III

Les autres écrits du Nouveau-Testament.

- I. L'épître aux Hébreux. — II. L'auteur de l'épître combat-il l'eucharistie? — III. La première épître de Pierre et l'épître de Jacques. — IV. La relation entre l'épître de Jude et la seconde épître de Pierre. — V. Le texte de l'épître de Jude. — VI. Le texte de la seconde épître de Pierre. — VII. L'Apocalypse. 217

CINQUIÈME PARTIE

Les Pères apostoliques.

CHAPITRE PREMIER

Clément Romain.

- I. Occasion et but de l'épître de Clément. — II. La place des *chapitres 40 et 41* dans l'épître. — III. Le sens de ces chapitres. — IV. La notion de sacrifice. — V. Les indications du *chapitre 41*. — VI. Conclusion. 223

CHAPITRE II

La Didachè.

- I. Analyse de la Didachè. Date et lieu de sa composition. — II. Analyse des *chapitres 9 et 10*. — III. Les *chapitres 9 et 10* visent-ils le même acte? — IV. Analogie entre la prière du *chapitre 9* et celle du *chapitre 10*. — V. Les prières de la Didachè et les prières de table juives. — VI. Le but de l'auteur de la Didachè. — VII. La thèse de Batiffol sur le rôle de l'évêque. — VIII. L'eucharistie de la Didachè est un repas réel. — IX. Les innovations de l'auteur de la Didachè. — X. L'origine des prières de la Didachè. — XI. Le *chapitre 14*. — XII. Rapport des *chapitres 9 et 10* et du *chapitre 14*. — XIII. La place de l'eucharistie de la Didachè dans l'évolution générale du rite. 229

CHAPITRE III

Ignace d'Antioche.

- I. Authenticité et caractère des épîtres d'Ignace. — II. Place de l'eucharistie dans les préoccupations d'Ignace. — III. L'eucharistie et l'unité de l'église. — IV. L'eucharistie aliment d'immortalité. — V. L'eucharistie, chair et sang du Christ. — VI. L'eucharistie et l'évêque. — VII. Le terme de *θυσιαστήριον*. — VIII. La coupe. — IX. Aucune trace de l'idée d'institution. — X. Origine de la conception d'Ignace. 247

CHAPITRE IV

| | |
|--|-----|
| <i>Les autres Pères Apostoliques</i> | 257 |
|--|-----|

SIXIÈME PARTIE

**Les autres témoignages de la première moitié
du second siècle.**

CHAPITRE PREMIER

Pline le Jeune.

| | |
|---|-----|
| I. La question de l'authenticité de la lettre de Pline à Trajan. — II. Le fragment sur le repas chrétien fait-il partie du fond authentique? — III. Le sens du témoignage de Pline. | 259 |
|---|-----|

CHAPITRE II

Justin Martyr.

| | |
|--|-----|
| I. Analyse du témoignage de l'Apologie sur l'eucharistie. — II. L'eucharistie et l'incarnation. — III. La formule eucharistique. — IV. Les données du <i>ch. 65</i> . — V. La conception eucharistique de Justin. — VI. Les renseignements fournis par le Dialogue. — VII. Rapport de la conception eucharistique de l'Apologie avec celle du Dialogue. — VIII. L'origine de la conception de Justin. — IX. La nature des éléments eucharistiques chez Justin. | 267 |
|--|-----|

CHAPITRE III

Inscriptions et monuments figurés.

| | |
|---|-----|
| I. Les inscriptions antérieures à 150. — II. L'inscription de Pectorius d'Autun. — III. Les peintures des Catacombes. | 279 |
|---|-----|

CONCLUSION

| | |
|---|-----|
| I. Jésus. — II. La primitive église. — III. L'apôtre Paul. — IV. Le début du second siècle. — V. La transformation du repas réel en simulacre de repas. — VI. Justin Martyr. — VII. Les causes de l'évolution de l'eucharistie. | 287 |
|---|-----|

APPENDICE I

Le repas religieux en dehors du Christianisme.

| | |
|---|-----|
| I. Le contact entre le christianisme naissant et les autres religions. — II. Le besoin de communion, élément essentiel de la religion. — III. Le sacrifice israélite. — IV. Le repas fraternel des Juifs et des Esséniens. — V. Le repas religieux dans le monde antique. — VI. Le banquet dans les mystères. — VII. Le repas religieux au Pérou et en Chine. — VIII. L'idée d'aliment divin dans la religion babylonienne. — IX. L'idée d'aliment divin dans la religion d'Israël. — X. L'idée du repas messianique. — XI. L'aliment divin dans diverses religions. — XII. La manducation du dieu. — XIII. Egypte. — XIV. Esprit de la moisson. — XV. La communion totémique. — XVI. Communion par consommation d'un substitut de la divinité. — XVII. Communion par consommation d'une substance divinisée : Le Soma-Haoma. | 293 |
|---|-----|

APPENDICE II

La question de l'agape.

I. L'agape du iv^e siècle. — II. Existait-elle à l'époque du Nouveau Testament? — III. La Didachè. — IV. Ignace. — V. Pline . . . 313

Manuscrits. 319

Versions 321

Textes cités 322

Auteurs cités. 327

Vu, le 20 octobre 1909 :

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

A. CROISSET.

Vu

et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD.

